This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

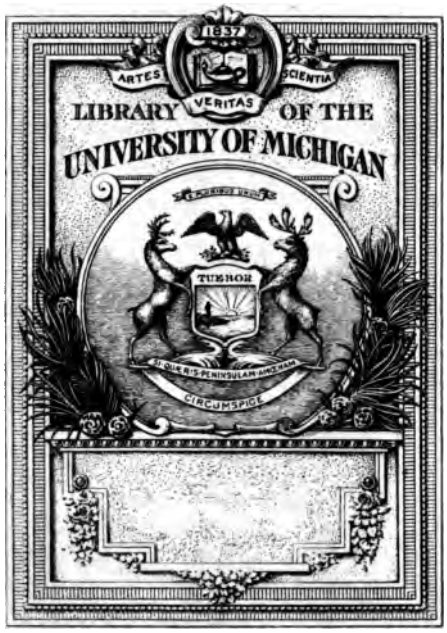
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 824,442


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

BT
13
.C
19

ΣΤΡΩΜΑΤΙΟΝ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΟΝ

MITTEILUNGEN

DEM

ZWEITEN INTERNATIONALEN CONGRESS

FÜR

CHRISTLICHE ARCHAEOLOGIE

ZU

ROM

GEWIDMET VOM

COLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO

ROM 1900

BUCHDRUCKEREI DER GESELLSCHAFT DES GÖTTLICHEN HEILANDES.

Kilauea
Ref. #
1-19-1923
qm. felt.

9_24_26

ANTIQVITATVM · CHRISTIANARVM ·

STRENVIS · SAGACIBVS · INDEFESSIS · INDAGATORIBVS ·

ROMAM ·

GRAVISSIMIS · LITTERARVM · QUAESTIONIBVS ·

ITERVM ·

COMMVNI · CONSILIO · PERPENDENDIS ·

CVM · CONVENISSENT · VNDIQVE · TERRARVM ·

QVI · TVNC · ANTIQVARIIS · STVDIIS · VACABANT ·

CONLEGII ·

CAMPI · SANCTI · TEVTONICORVM ·

RECTOR · SODALES · HOSPITES ·

SALVTEM · DICEBANT · PLVRIMAM ℘

415516

Andenken an die Romfahrt im Mittelalter.

Von **A. de Waal.**

1. Wie heutzutage von dem Besuche eines Seebades, oder von einem Ausfluge ins Riesengebirge oder in die Alpen, so haben die Gläubigen im Mittelalter von einer Wallfahrt ins heilige Land oder nach Rom oder zu andern h. Orten sich Andenken mitgenommen. Mit dem Unterschiede, dass es dort religiöse Erinnerungen waren, welche sich an diese Gegenstände knüpften, und dass man diesen Dingen eine helfende, schützende und heilende Kraft beilegte, die sie an den h. Stätten gleichsam in sich aufgesogen hatten. Was zunächst das h. Land und die h. Stadt betrifft, so galt als kostbarstes Andenken natürlich ein Splitter vom wahren Kreuze, eine Kreuzpartikel, in deren Besitz freilich nur die höchststehenden Personen gelangten.[1] Am verbreitetsten war der Brauch, Wachs oder Oel aus den Lampen, die an jenen Orten brannten, mitzunehmen. Das Oel wurde in eigenen Phiolen oder Krüglein aus Silber oder Blei, meist aber aus Thon, gesammelt, die mit bildlichen Darstellungen geschmückt waren; von diesen kleinen Gefässen ist uns eine ansehnliche Zahl von den h. Stätten in Jerusalem im Schatze zu Monza erhalten.[2] Aber auch Lampen erhielten die Pilger als Andenken, mit dem Namen des Heiligen, dessen Grabstätte man besucht hatte, z. B. vom Grabe der Mutter Gottes mit der Aufschrift ΤΗC ΘЄΟΤΟΚΟΥ.[3] Weiterhin finden wir bei Gregor von Tours

---

[1] Wegen der nähern Beschreibung führen wir eine Stelle aus dem Schreiben des Kaisers Nikephorus an Papst Leo III. an. (Baronius ad ann. 800, n. 43.): *In signum mediatricis inter nos in Domino dilectionis misimus vestrae fraternae Beatitudini encolpium aureum, cuius una facies chrystallum habet inclusum, altera picta nigello est, et intus habet alterum encolpium, in quo sunt partes honorandi ligni in figura crucis positae.*

[2] Vgl. Garrucci, Arte, Tav. 433, 434, 435 nebst Text pag. 46 seq.

[3] De Rossi, Bull. 1898, p. 22.

tortulae erwähnt, aus Erde vom Grabe des Erlösers gebrannt, also wohl in Form von runden Medaillons, mit bildlichen Darstellungen und einer Oese oben für das Band zum Umhängen auf der Brust: *quae per diversas mundi partes transmittuntur.*[1] An einer anderen Stelle erzählt er: *Advenit quidam, qui nobis pallulam holosericam valde vetustam exhibuit, dicens, ab hac Hierosolymis crucem Domini involutam fuisse.* Von der Geisselsäule berichtet er: *corrigias textiles faciunt eamque circumdant, quas rursum pro benedictione recipiunt.* Man sammelte wohl auch Steinchen von den h. Stätten und betrachtete und verehrte sie als εὐλόγια, wie ja noch heutzutage Pilger vom h. Lande Steinchen, getrocknete Blumen, Wasser und dergl. mitbringen, nachdem der Gebrauch, Oel aus den Lampen zu erhalten, längst abgekommen ist.[2]

Nächst den h. Orten in Jerusalem war hochverehrt im Morgen- wie im Abendlande in Libyen das Grab des h. Menas; Oelkrüglein von dort sind noch in grosser Zahl vorhanden. Aber auch vom Grabe des h. Petrus und des hl. Athanasius zu Alexandria nahm man Oelampullen oder Lampen als Andenken mit.[3] Wenn Gregor der Gr. (Epist. Lib. VIII, 35) sich für *oleum s. Crucis* bedankt, das der Exconsul Leontius ihm geschickt hatte, so wird es sich auch hier um Oel aus den Lampen in der Anastasis zu Jeru-

---

[1] Miracula X, Lib. I, p. 16.

[2] Aus einem den Werken Beda's beigedruckten index reliquiarum ecclesiae Dunelmensis vom J. 1372 (Migne, Tom. VI, p. 555) stellen wir hier als Beispiel zusammen, von welchen Orten des h. Landes die Pilger sich Steinchen als Reliquien mitzunehmen pflegten: *de sepulcro B. M. Virginis et de sepulcro Annae matris ejusdem. Una petra de sepulcro Domini et una petra de ecclesia de Bethlehem, et una petra de sepulcro in Monte Synai, et de rupe, super quem mulgebat sancta Maria mater Domini lac suum ... Item de petra, ubi Dominus fuit natus, et de sepulcro Domini ... et de lapide, super quem sedit Jesus in praetorio Herodis ... De petra, supra quam Christus ad coelos ascendit, et de praesepio ejusdem, et de monte Calvariae et de lapide, super quem natus est Christus, et de loco ubi crucifixus est, et de lapidibus trans Jordanem ... cum aliis reliquis D. N. I. C. ... Item de lapide, qui jacuit ad caput Dni in sepulcro et de monte Calvariae ... De sepulcro Dni et de templo Dni et de quarantijn, et de mensa Dni et de monte Oliveti et de sepulcro virginis Mariae et de lapide, super quem natus est Joannes Bapt. ... De annuntiatione s. Mariae ... De lapide, in quo scripsit Dominus, quando interrogaverunt eum discipuli de jure; de monte Thabor, ubi transfiguratus est Jesus. Pars de sepulcro Dni ... De throno, ubi sedebat Jesus cum XII apostolis ... et de duodecim thronis apostolorum.*

[3] Vgl. R.-Q.-S. 1896, S. 244,

salem handeln, zumal mehrere jener silbernen Oelkrüglein ausdrücklich die Inschrift tragen: ΕΛΕΟΝ ΞΥΛΟΥ ΖΩΗC ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΧΡΙCΤΟΥ ΤΟΠΩΝ, wenn wir nicht an die in Constantinopel verehrte Kreuzpartikel denken wollen, von deren Oel Beda, De locis sanctis, Cap. XIX redet.[1]

2. Im Abendlande, und speciell in Rom war die Sitte im Wesentlichen dieselbe, wenngleich sich in der Art und Beschaffenheit dieser *pignora* doch manche Besonderheiten finden. Die folgenden Blätter wollen den Freunden des christlichen Alterthums, welche zum Archäologen-Congress nach Rom kommen, diese „Andenken" im Zusammenhang vorführen, als Begrüssung und zugleich auch für sie als Andenken an Tage reicher gegenseitiger Anregung.

Dass auch in Rom aus den Lampen an den Gräbern der Apostel wie der Martyrer Oel als h. Andenken gegeben wurde, lehrt die *notitia de oleo sanctorum Martyrum, qui Romae in corpore requiescunt,* indem Papst Gregor der Grosse der Longobardenkönigin Theodelinde in 27 Glasampullen Oel aus den Lampen bei den Gräbern der Martyrer in Rom sandte.[2] In der Vita des h. Bonitus (Bolland. ad diem 15. Jan. Tom. I. pag. 1074) wird dessen Wallfahrt nach Rom berichtet; auf der Heimreise heilte er Kranke mit dem Oele vom Grabe des h. Petrus, *infirmos ex oleo, quod ex sepulcro b. Petri pro benedictione levari jusserat, ungi praecipiebat, moxque sanitatis gaudio* etc. Trotzdem ist jener Brauch in Rom nicht so entwickelt gewesen, wie im Orient und wie, nach den Mittheilungen Gregors von Tours, in Gallien; denn es fehlen uns nicht nur weitere Nachrichten aus dem Alterthume, sondern auch die Monumente, während z. B. von den Menas-Krüglein sich

---

[1] Die Krüglein aus Jerusalem, wie die vom Grabe des h. Menas tragen vielfach die Aufschrift *ΕΥΛΟΓΙΑ*, (benedictiones); auf dem Goldglase im christl. Museum des Vatican mit der Darstellung des Tempels zu Jerusalem steht gleichfalls die Aufschrift: *ΛΑΒΕ ΕΥΛΟΓΙΑ.*

[2] Die Sendung Gregors des Gr. an die Königin Theolinde erfolgte sicherlich auf deren ausdrückliche Bitte, wie von den h. Orten zu Jerusalem, so auch von den Gräbern der Martyrer zu Rom *εὐλόγια* oder *pignora* fü die von ihr neu erbaute Kirche zu erhalten; allein im Gegensatz zu denen aus Jerusalem sind die römischen Ampullini bloss aus Glas und ohne figürliche Darstellungen. Es ist zu beachten, dass auf dem *index oleorum* die Oele von den Gräbern der Apostelfürsten in eigenen Krüglein aufgeführt werden: *Sci Petri Apostholi, Sci Pauli Apostholi,* während in den Katakomben die Oele von mehreren Martyrergräbern in eine und dieselbe Glasphiole gesammelt sind. (De Rossi, R. S. I, 175 seq.)

Exemplare in den entlegensten christlichen Ländern finden. Die Pilger, welche aus dem Orient oder aus Gallien nach Rom kamen, werden sich, dem Brauche in der Heimath folgend, auch Oel, oder Wachs, von den h. Stätten erbeten haben; aber wäre der Brauch in Rom so entwickelt gewesen, wie anderwärts, so müssten sich *ampullulae* solcher Oele erhalten haben, die mit entsprechenden Bildern und Inschriften geschmückt gewesen sein würden.[1]

2. Dagegen wird in einem Bittgesuche an Papst Hormidas vom Jahre 520 eine andere Art frommer Andenken erwähnt: *Sanctuaria beatorum Apostolorum Petri et Pauli, secundum morem, ci largiri praecipite, et, si potest, ad secundam cataractam ipsa sanctuaria deponere.*[2] Was wir unter diesen *Sanctuaria* zu verstehen haben, lehrt uns Gregor von Tours (de gloria Martyrum Cap. 28), wo er von dem Pilger, der St. Peter besucht, sagt: *Quod si beata auferre desiderat pignora, palliolum aliquod . . . jacit intrinsecus,* und Gregor M. in seinem Schreiben an die Kaiserin Constantina: *In pyxide brandeum mittitur atque ad sacratissima corpora Sanctorum ponitur. Quod levatum in ecclesia, quae est dedicanda, debita cum veneratione reconditur.* Borgia citiert noch eine andere Stelle aus einem Responsum de dedicanda basilica in honorem Apostolorum: *In qua etiam benedictionem de sanctuariis apostolicis, id est palliola de eorum Confessionibus, tradidimus collocanda.* Der allgemeine Ausdruck also war, entsprechend dem griechischen *Εὐλόγια, sanctuaria, beata pignora, benedictio, Sanctorum patrocinia* u. a., die nähere Bezeichnung *palliollum* oder *brandeum.* In dem erwähnten Briefe Gregors des Grossen (VII, 26) heisst es weiter, dass zur Zeit Leo's I. *dum quidam Graeci de talibus reliquiis dubitarent, praedictus Pontifex hoc ipsum brandeum allatis forficibus incidit, et ex ipsa incisione sanguis effluxit.* Ergibt sich hieraus einerseits, dass diese Art von Reliquien für den Orient fremdartig war, so lehren die Worte des Papstes, dass *brandea* oder *palliola* Tüchlein waren, welche auf die Gräber der Apostel gelegt wurden, und dass nachweislich diese Sitte seit Leo I. (449–461) bestanden hat. Aus dem

---

[1] Vgl. Kraus, Roma sotterr. S. 30.

[2] Vgl. Cozza Luzi, Le chiave di s. Pietro, memoria storica, und unter dem gleichen Titel in Studi in Italia, Ann. VII, vol. 1, fasc. V., und Borgia, Vaticana Confessio, pag. CLXI seq.

angeführten Schreiben an Papst Hormidas ersehen wir weiter, dass es als eine besondere Vergünstigung angesehen wurde, wenn man die Tüchlein *ad secundam cataractam* deponiren durfte. Was wir unter der ersten und zweiten Cataracte zu verstehen haben, und wie beide noch heute am Grabe Pauli erhalten sind, hat Grisar in der R.-Q.-S. 1892, S. 118 dargelegt. Die oben angeführte Stelle des Responsum lehrt uns, dass diese brandea auch als Reliquien in das sepulcrum altaris eingeschlossen wurden. In Mailand besitzt die Kirche San Nazario eine silberne Kiste oder Theca, in der sich Stoffreste fanden, die sicherlich solche *brandea* waren (Vgl. Hans Graeven in der Zeitschrift für christl. Kunst, 1899 S. 4). Da aber jene Kirche vom h. Ambrosius erbaut wurde und dieser sich durch seinen Archidiakon Simplicianus Reliquien der beiden Apostel aus Rom mitbringen liess, so reicht also dieser Brauch sogar bis zur zweiten Hälfte des IV, Jahrh.'s hinauf.

3. Eine andere Art von Sanctuaria von der Confessio s. Petri, die jedoch mehr nur als besondere Vergünstigung betrachtet und daher von den Päpsten als Geschenke an Fürsten und hochstehende Personen gesandt wurden, waren Schlüssel, mit denen die Confessio in Sanct Peter geschlossen wurde. Gregor von Tours berichtet darüber (de gloria Martyrum I cap. 28): *Multi et claves aureas ad reserandos cancellos beati sepulcri faciunt, qui, ferentes, pro benedictione priores accipiunt.* Einen solchen sandte Gregor der Gr. der Theoctista: *Benedictionem sancti Petri Apostoli clavem a sacratissimo eius corpore transmisi,* und er erzählt dann (Lib. VII. epist. 26) ein Wunder, das unter seinem Vorgänger Pelagius II. mit einem solchen Schlüssel geschehen sei. Ein Longobarde habe, *quia sancti Petri clavis esset despiciens, sed pro eo, quod eam auream credidit,* sich daraus einen Schmuck machen lassen wollen, sei aber auf der Stelle getödtet worden. Niemand habe nun gewagt, den am Boden liegenden Schlüssel aufzuheben, bis ein frommer katholischer Longobarde hinzukam. Gregor erzählt dann vom Longobardenkönig Autharith: *pro eodem miraculo etiam clavem auream fecit atque cum ea pariter ad sanctae memoriae decessorem meum transmisit, indicans, quale per eam miraculum contigisset,* und der Papst schickt nun der Theoctista jenen Schlüssel, *per quam omnipotens Deus superbientem et perfidum hominem percmit.* — Ebenso sandte Gregor dem

Patriarchen Anastasius von Antiochia solche Schlüssel: *Amatoris autem vestri b. Petri Apsostoli vobis claves transmisi, quae super aegros positae multis solent miraculis coruscare.* (I, 28.)

4. Um diese Schlüssel in den Augen der frommen Empfänger noch werthvoller erscheinen zu lassen, war in dieselben vielfach Eisenfeile von den Ketten Petri eingeschlossen.[1] Einen solchen sandte Gregor der Gr. an einen vornehmen Mann Namens Andreas (I, 30.): *Sacratissimam clavem a s. Petri Apostoli corpore vobis transmisi, quae super aegros multis solet miraculis coruscare; nam etiam de eius catenis interius habetur.* Und einen andern schenkte er dem Frankenkönige Childebert (VI, 6.): *Claves s. Petri, in quibus de vinculis catenarum eius inclusum est, Excellentiae vestrae direximus.* Auch der kaiserliche Arzt Theodor erhielt von Gregor einen solchen Schlüssel mit Eisenfeile von den Ketten Petri (VII, 38.). Dem Exconsul Leontius sandte Gregor ebenfalls *benedictionem s. Petri, clavem sacratissimi sepulcri eius, in qua benedictio de catenis illius est inserta,* und an den Bischof Columbus: *claves b. Petri, in quibus de catenis inclusum est, tibimet pro benedictione transmisimus;* dem Könige Recared von Spanien: *Clavem vero parvulam a sacratissimo b. Petri corpore, in qua de catenis eius benedictio continetur, transmisimus,* und der Edeldame Sabinilla: *clavem a sacratissimo corpore s. Petri apostolorum principis, in qua de catenis quoque ipsius benedictio continetur.*

In der Folge spricht Beda (Hist. Anglor. Lib. III, Cap. 29) von einem solchen goldenen Schlüssel, den Papst Vitalian (657—672) der Königin von Northumberland gesandt habe. Desgleichen schickte Gregor III. 710 an Carl Martell solche Schlüssel: *Bis a Romana Sede s. Petri Apostoli beatus Papa Gregorius claves venerandi sepulcri . . . memorato Principi destinavit. — Adjuro te,* schreibt er selber an Carl, *per ipsas sacratissimas claves Confessionis b. Petri, quas vobis direxerimus.* — Leo III. (795—816) that das

---

[1] Der Bischof Achillis von Spoleto, der um die Mitte des V. Jahrh's. lebte, schätzte sich nicht wenig glücklich, den nach Rom ziehenden Pilgern melden zu können, dass seine dem Apostelfürsten geweihte Kirche Eisenfeile von den Ketten Petri bewahre. Vgl. De Rossi, Bull. 1871, p. 118 die Inschrift: *Qui Romam Romaque venis . . . hic quoque vincla Petri.*

Gleiche an Carl den Grossen, indem er einen Boten *cum benedictione b. Petri* sandte und die unscheinbare Gabe damit entschuldigt, dass er von diesen *claves confessionis s. Petri* sagt: *de b. Petri rebus quamvis parvae sint, quae offeruntur, pro magna semper benedictione suscipiendae sunt.* — Wie noch zu Ende des achten Jahrhunderts dieser römische Brauch auch im Orient bekannt war, ergibt sich aus einer Stelle in den Katechesen des h. Theodor Studita (Nova Patrum Bibliotheca, Tom. IX catech. dogm. XV.): *Μανθάνω δὲ ὅτι ἐν Ῥώμῃ τὰς κλεῖδας τοῦ Κορυφαίου τῶν ἀποστόλων Πέτρου διὰ τιμῆς ἄγουσιν . . . Οἱ δὲ ἀργυρᾶς πεποιήκοντες ταύτας προστιθέασι εἰς τὸ προσκυνεῖν.* (Wie ich höre, hält man in Rom die Schlüssel des Fürsten der Apostel in besonderen Ehren. Indem man solche aus Silber anfertigt, bietet man sie zur Verehrung dar). — Noch Gregor VII. schenkte 1079 dem Könige Alfons von Kastilien einen solchen Schlüssel: *Ex more Sanctorum misimus vobis claviculam auream, in qua de catenis b. Petri benedictio continetur* (Labbe SS. Concil. Coll. Venetiis, 1775, Tom 20, col. 292). Von da an aber fehlen weitere Nachrichten; ja Gregor's VII. Geschenk scheint nur ein einmaliges Zurückgreifen auf die besonders von Gregor dem Gr. bezeugte Sitte gewesen zu sein, da sein Begleitschreiben dieselben Wendungen enthält, deren sich jener bediente.

Derartige Schlüssel wurden auch von der Confessio der Basilica Pauli, und gleichfalls mit Eisenfeile von dessen Ketten, gegeben. Ein solcher goldener Schlüssel war derjenige, den Papst Vitalian (657—672) der Königin von Northumberland sandte, (Beda, Hist. Anglor. Lib. III, Cap. 29), und wenn Gregor der Grosse der Kaiserin Constantina schreibt: *de catenis, quas ipse sanctus Paulus Apostolus in collo et in manibus gestavit, ex quibus multa miracula in popolo demonstrantur, partem aliquam Vobis transmittere festinabo, si tamen hanc tollere limando praevaluero,* so haben wir auch hier sicherlich einen Schlüssel von der Confessio Pauli anzunehmen, in welchen Eisenfeile von den Ketten Pauli eingeschlossen war. Dass man auch Eisenfeile von den Ketten beider Apostel in solche Sanctuaria einschloss, zeigt uns das Schreiben Gregors des Gr. an Eulogius, den Patriarchen von Alexandria: *Transmisimus crucem parvulam, in qua de catenis amatorum vestrorum sanctorum Petri et Pauli inserta est benedictio.* Dass wir aber bei dieser *crux parvula* wieder

an die Schlüssel denken müssen, ergibt sich aus dem angeführten Schreiben des Papstes Vitalian: *Nostrae spiritali filiae direximus ... crucem clavem auream habentem de sacratissimis vinculis beatorum Apostolorum Petri et Pauli.*

In der Vita Benedict's III. (855–858) berichtet der Liber pont. XXII, der Papst habe in der Basilica des h. Laurentius goldene Schlüssel geschenkt, *basilicae s. Laurentii obtulit aureas claves;* vermuthlich hängt auch dies mit der Sitte in St. Peter und in St. Paul zusammen, auch Schlüssel von der Confessio des römischen Erzmartyrers an die Pilger zu geben.

Die Gläubigen pflegten diese Schlüssel als Encolpium am Halse zu tragen: *Quae a collo vestro suspensae a malis vos omnibus tuentur,* schreibt Gregor der Grosse an den Frankenkönig Childebert (VI, 6.), und in dem Briefe an den Patricius Andreas (I, 30.) sagt er von jenen Schlüsseln: *Quae super aegros multis solent miraculis coruscare, nam etiam de eius* (Petri) *catenis interius habetur. Eaedem igitur catenae, quae illa sancta colla tenuerunt suspensae, colla vestra sanctificent.*

Aus allen diesen angeführten Stellen ergibt sich, dass diese Schlüssel in der Regel aus Gold oder Silber gefertigt und klein waren, und meistens zugleich als Reliquiare im Innern Eisenfeile von den Ketten Petri oder Pauli oder beider Apostel umschlossen. Wenn Gregor der Grosse dem Patriarchen von Antiochia und dem Bischof Columbus mehrere solcher Schlüssel schickt, so wird man dabei gewiss nicht an Schlüssel aus Gold von besonderer Grösse, sondern an kleine Schlüsselchen denken müssen; *clavem parvulam* sagt Gregor ausdrücklich von dem an König Recared gesandten Schlüssel, und ebenso redet Gregor VII. in seinem Schreiben an König Alfons von einer *clavicula.* Nur in dieser kleinen Form waren sie ja auch geeignet, am Halse getragen zu werden, und damit stimmt überein, dass Gregor von Tours sagt, sie würden *ad reserandos cancellos sepulcri* verwendet, wobei wir doch wohl nur an ein metallenes Gitterwerk denken können.

Angeblich vom Papste Damasus dem h. Servatius geschenkt, wird im Schatze zu Maestricht ein silberner Schlüssel aufbewahrt, der als ein solcher Schlüssel der Confessio s. Petri betrachtet wird; ein anderer, den der h. Hubert von Rom mitgebracht haben soll,

aus dem Anfang des VIII. Jahrhunderts, wird in Lüttich aufbewahrt.[1] Allein schon die Grösse und Dicke beider Schüssel erregen berechtigte Zweifel, ob sie wirklich *claves Confessionis s. Petri* sind, auch wenn ihre römische Provenienz zugegeben wird.

Wenn dann Cozza Luzi eines mit Email, Perlen und Edelsteinen geschmückten silbernen Schlüssels gedenkt, den ein Pilger aus den Niederlanden im Jubeljahre 1575 der Basilica des Apostelfürsten schenkte und der noch in der Schatzkammer daselbst aufbewahrt wird, so hat dieser mit jenen alten Confessionsschlüsseln nichts zu thun, da er nach dem Willen des Donators an hohen Festen der Bronzestatue des Apostels in die Hand gegeben werden sollte.

Ausser in Schlüsseln wurde Eisenfeile von den Ketten Petri wohl auch in Kreuze gefasst. So schreibt Gregor M. an den Patritius Dynamius (Lib. III, cap. 33): *Transmisimus autem b. Petri ap. benedictionem, crucem parvulam, cui de catenis eius beneficia sunt inserta ... Per quatuor vero in circuitu partes de b. Laurentii craticula, in qua perustus est, beneficia continentur.* Zuweilen enthielten diese Kreuze, wenn sie hochstehenden Personen geschenkt wurden, auch Partikeln vom wahren Kreuze. Gregor M. schreibt an den König Recared der Westgothen: *Crucem quoque dedi latori praesentium vobis offerendum, in qua lignum Dominicae Crucis inest,* und an die Königin Theodelinde (XIV, 12): *filio vestro transmittere phylacterium curavimus, id est crucem cum ligno s. Crucis Domini.*

5. Haben wir für Oele, *brandea* und *claves* von der Confessio Petri Nachrichten, die bis in's fünfte und vierte Jahrhundert hinaufreichen, so kommt in der Folge eine neue Klasse solcher Devotionalien auf, nämlich aus Blei oder Zinn gegossene Medaillen mit den Bildnissen der beiden Apostel. An sich ist der Brauch, solche Medaillen als Encolpien zu tragen, bis ins 4. Jahrhundert nachweisbar. Eine Reihe derselben aus Bronze hat De Rossi im Bull. 1864 veröffentlicht und erläutert. Ein Encolpium aus Glas, in einen Ring mit Oese gefasst, wurde in einem Katatakombengrabe vor der Porta Portuensis gefunden (vgl. de Rossi, Bull. 1891, p. 127); Delattre fand

[1] Vgl. Willemsen und Bock, Antiquités sacrées, conservées dans les anciennes Collèges ... à Maestricht, p. 53.

in Carthago zwei Matrizen aus Stein zu Bleimedaillen, mit dem Monogramm Christi ☧, dem einfachen ✝, und dem Kreuze mit unterhangenden *A* und *ω*, aus dem 5. Jahrhundert (De Rossi, Bull. 1891, p. 146); ähnliche Medaillen sind in Olympia und an andern Orten Griechenlands zu Tage gekommen (vgl. Holzinger, Kunsthist. Studien, S. 67). Dass nun auch Pilger, die nach Rom gewallfahrtet kamen, dort solche Medaillen als Andenken erhalten haben werden, wird kaum in Frage gestellt werden können; die erste Nachricht darüber, in einer Bulle Innocenz III. vom Jahre 1200,[1] ist allerdings jung, zeigt uns aber wenigstens für damals die Sitte in einer ganz ausgedehnten Entwickelung, indem der Papst die Einkünfte, welche er und seine Vorgänger bisher aus dem Verkaufe solcher Medaillen bezogen hatten, dem Kapitel von St. Peter cedierte. *Redditum, quem de signis plumbeis sive stagneis Apostolorum Petri et Pauli imaginem prae se ferentibus, quibus eorum Limina visitantes in augmentum propriae devotionis et testimonium itineris consummati se ipsos insigniunt, Praedecessores nostri et nos ipsi percipere consuevimus, quam auctoritatem fundendi ea, vel quibus volueritis fusoribus concedendi, qui vobis tantum de ipsis respondeant, vobis et per vos Canonicae vestrae concedimus ... Inhibemus, ne quis ea praeter assensum et concessionem vestram aliquatenus formare praesumat.*

Die Einkünfte aus dem Verkaufe dieser Medaillen müssen schon sehr ansehnlich gewesen sein, wenn Papst Innocenz durch Cedirung derselben an die Basilica den Kanonikern ein besonderes Geschenk macht; daraus ergibt sich aber auch, dass im zwölften Jahrhundert die Schätzung dieser Art von Devotionalien eine sehr weit verbreitete gewesen sein muss.

Dasselbe Privilegium bestätigte den Kanonikern 1222 Papst Honorius III. mit den gleichlautenden Worten, und Gregor IX abermals 1228.

Wie diese *„signa plumbea vel stagnea Apostolorum imaginem prae se ferentia"* beschaffen waren, lehren unsere Vorlagen Taf. I, 1, 2, 3, 4; es sind kleine viereckige Plättchen oder Täfelchen, nur auf der einen Seite mit den Bildnissen der Apostel verziert, auf der

[1] Bullarium Vaticanum, Tom. I, p 82.

Rückseite glatt und ohne jedes Zeichen; an den vier Ecken sind hinausstehende Oesen angebracht, was darauf hinweist, dass die Bleiplättchen auf die Kleider aufgenäht wurden. Die Darstellung zeigt uns im Relief die beiden Apostel in halber Figur, und zwar Petrus rechts von Paulus. Zwischen ihnen steht auf allen vier Exemplaren eine crux hastata. Beide Apostel haben vor sich je einen grossen Schlüssel mit viereckigen Bärten, die einander zugekehrt sind, und der oben eine viereckige, auf Kant gestellte Handhabe zeigt. Bei allen vier Exemplaren sind gewisse Verschiedenheiten zu beachten; auf 1., dem ältesten, hat Paulus, wie bei den übrigen, den Schlüssel vorne vor der Brust, Petrus aber rechts neben sich;[1] sonst hat er ihn, wie Paulus, vor sich. Auf 2. erhebt sich das Kreuz über einen Thorbogen, durch den wohl die *Confessio* angezeigt sein soll. Bei 3. sind am Handfass beider Schlüssel noch Bänder angezeigt. Die Bärte der Schlüssel sind bei 2, 3 und 4 durch zwei sich kreuzende Linien in vier Felder getheilt. Auf 3. stehen über den Köpfen, abgekürzt und durch ein Kreuz getrennt, die Namen: SPE + SPA. *(Sanctus PEtrus, Sanctus PAulus)*; Hände oder wenigstens Arme sind nicht angegeben; die Umrisse der Figuren und die Gewandung sind durch unbestimmte Linien markirt.[2]

Cozza-Luzi, der in seinen oben citirten Publicationen auch unserer Bleiplättchen gedenkt, macht auf die dort hervortretende grosse Form der Schlüssel aufmerksam, und er glaubt dies in Verbindung setzen zu dürfen zu den *claves confessionis,* von welchen vorhin die Rede war. Allein aus der späten Zeit, denen unsere Encolpien angehören, fehlt jede Kunde, dass das Erbitten und Verschenken von derartigen Schlüsseln noch in Brauch war, und wir haben bei den grossen Schlüsseln auf den Bleimedaillen wohl an einen Hinweis auf die besondern Indulgenzen zu denken, die man sich durch eine Wallfahrt nach Rom erwarb.

Ausser jenen Encolpien besitzt das Museum von Campo santo auch eine Matriz (Fig. 5), mittels deren solche signa plumbea

---

[1] Sehr verwandt ist das von Borgia, *Vaticana Confessio,* auf dem Titelblatte abgebildete Plättchen, wo aber die Lanze neben Petrus sicherlich ein Schlüssel sein soll.

[2] Ein anderes besitzt das christl. Museum im Vatican, mit der gleichen Form der Schlüssel, die Köpfe ohne Charakter.

selvstagnea angefertigt wurden. Sie ist aus Kalkstein und zeigt in sehr grober Eingravierung die ganzen Figuren der Apostel und über ihnen das Antlitz Christi. Petrus, rechts von Paulus stehend, hält einen Schlüssel, dessen Form verschieden ist von der auf jenen Encolpien; neben dem Völkerapostel ist ein Schwert abgebildet. Die eingelassenen Bleizapfen, wie die dreieckige Vertiefung unten dienten für die Giessung der Medaillen. Jedenfalls ist diese Matriz bedeutend jünger, als die Bleitäfelchen.

6. Im späteren Mittelalter ist das Schweisstuch des Herrn, die *Veronica* oder der *volto santo*, als der grösste Schatz von St. Peter betrachtet und verehrt worden, und Abbildungen desselben auf Papier, Pergament oder Leinwand, die an das Original angerührt waren, galten den Pilgern als besonders ehrwürdige Erinnerungen an ihre Romfahrt. Wie ich in meiner Schrift *Gli antichi tesori sacri della Basilica Vaticana*, p. 27 seg. dargethan, stammt die älteste Nachricht über die Reliquie aus dem Ende des 10. oder dem Anfange des 11. Jahrhunderts. Als Philipp August von Frankreich 1193 nach Rom kam, gewährte Papst Coelestin III. durch eine eigene Bulle, dass ihm das Bildniss in der Nähe gezeigt werde; Innocenz III. verfügte 1208, dass alljährlich am Sonntag nach der Octav von Epiphanie der Volto santo durch die Kanoniker von Sankt Peter in feierlicher Procession nach S. Spirito in Sassia übertragen werde. Von dieser Zeit an prägte man Medaillen aus Blei, entweder mit dem Volto santo allein, oder zugleich mit den Figuren der beiden Apostel. Die vorhin erwähnte Matriz in der Sammlung unseres Campo santo war für Anfertigung solcher Medaillen der späteren Zeit bestimmt. Die Bleimedaille Fig. 6 zeigt den Volto santo in eigenartig archaistischer Auffassung, während die Kehrseite ihn zwischen den beiden Aposteln in durchaus moderner Auffassung widergibt: das Antlitz Christi auf einem grossen Tuche, Petrus rechts, mit Schlüssel und Buch, Paulus mit Schwert und Buch in den beiden Händen. Ein Grabstein auf unserm deutschen Friedhof vom J. 1526 nennt einen *pictor Veronicarum*. — Das kleine Medaillon auf Terracotta, Fig. 7, mit dem Volto santo auf beiden Seiten und von oben nach unten zum Durchziehen eines Fadens durchbohrt, zeigt, dass solche Nachbildungen auch aus anderm Material gefertigt wurden. — Ein Siegelring im vatikanischen Museum hat ebenfalls

den Volto santo. — Wenn die aus Blei gegossene Ampulle mit dem Antlitz des Herrn, Fig. 8, bestimmt gewesen sein sollte, Oel aus der vor der Veronica brennenden Lampe, von der schon Petrus Mallius redet, aufzunehmen, so hätten wir darin einen interessanten Nachweis, wie sich die alte Sitte mit den Oelkrüglein bis in späte Zeit erhalten hat.

Ob diese signa plumbea, gleich den brandea, auch auf die Gräber der Apostel gelegt, oder aber, wie es heute geschieht, vom Papste geweiht und gesegnet wurden, oder ob sie schon an sich *in augmentum propriae devotionis et testimonium itineris consummati* galten, darüber habe ich keine Angaben gefunden. Heute pflegen die Pilger ihre Medaillen und sonstigen Devotionsgegenstände nicht mehr zur Confessio zu bringen, während sich die Benutzung der Oele, wenigstens aus den Lampen vor verehrten Madonnenbildern, bis auf den heutigen Tag bei den Römern erhalten hat.

Ausser von denen der Apostelfürsten haben die Pilger gewiss auch von den andern Heiligthümern der ewigen Stadt sich solche Andenken mitgenommen, und an diese ist mit zu denken, wenn in den mittelalterlichen Heiligenleben, bei Gregor von Tours u. a. allgemein von Reliquien aus Rom die Rede ist, wenn z. B. Gregor der Grosse dem Bischof Augustinus *sanctorum Apostolorum et Martyrum reliquias* nach England sendet (Beda, hist. eccl. III, 29), oder dem Bischofe Palladius Reliquien sanctorum Petri et Pauli, Laurentii et Pancratii (VI, 49.), dem Bischof Chrysanthus von Spoleto Reliquien, *sanctuaria,* der Martyrer Hermes, Hyacinthus und Maximus schickt (XIV, 15.). Am frühesten finden sich Reliquien von der *craticula* des h. Laurentius, von dem eisernen Rost, auf welchem er den Martyrertod erlitt und von dem man, ähnlich wie von den Ketten Petri, Eisenfeile als *benedictio* gab, erwähnt in dem oben angeführten Gesuch an Papst Hormisdas vom J. 520, wo ausser den *Sanctuaria Apostolorum* auch *et de craticula beati Laurentii* erbeten wird.

Auch von dem in der Basilica von Santa Croce aufbewahrten Nagel der Kreuzigung müssen schon früh Facsimilia angefertigt und den Pilgern gegeben worden sein; die nicht geringe Zahl der angeblich echten Kreuzigungsnägel des Herrn jenseits der Alpen sind eben nur Nachbildungen jener römischen Reliquie, die von den

Pilgern in die Heimath übertragen und dann im Laufe der Zeit als die wirklichen Nägel der Passion betrachtet wurden.

Unsere Abbildung Fig. 9 gibt eine spätere Medaille wider mit dem hochverehrten Madonnenbilde im Pantheon, wie die Inschrift lehrt: S. MARIE ... ROTVNDE. Maria sitzt mit eigenthümlicher Krone, das Kind auf dem linken Arme, vor einem architectonischen Aufbau mit Andeutung der Kuppel. — Das christliche Museum im Vatikan besitzt eine Bleimedaille mit der Annuntiatio, mit dem ganzen Text des englischen Grusses in der Bordüre, und eine andere Bleimedaille mit stehender Madonna; ob dieselben aber römischen Ursprungs sind, lässt sich nicht entscheiden. Das gilt auch von einer dritten Bleimedaille (oben mit Loch) mit der undeutlichen Figur eines Heiligen.

Es kann schliesslich keinem Zweifel unterliegen, dass die Pilger im Mittelalter beim Besuche der Katakomben sich auch Steinchen oder Erde von dort als frommes Andenken mitgenommen haben, wie es noch heut zu Tage zu geschehen pflegt.

Es dürften sich in der Heimath in alten Kirchen - Inventaren und in verwandten Documenten wohl noch Angaben über solche römische Reliquien finden; vielleicht besitzt deren auch das eine oder andere Museum; unsere Mittheilungen mögen dann zur Anregung dienen, diesen Gegenständen eine nähere Aufmerksamkeit zu widmen.

Die syrische Uebersetzung der apostolischen Kirchenordnung.

Von Dr. Anton Baumstark.

Für die s. g. apostolische Kirchenordnung, die nicht minder eine wertvolle Quelle der christlichen Alterthumskunde als ein interessantes Problem altchristlicher Litteraturgeschichte bildet, haben wir soeben in den von Edm. Hauler *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina* u. s. w. Leipzig 1900. S. 93—101 herausgegebenen *fragmenta Veronensia* einen neuen und, wie es scheint, den frühesten erreichbaren Textzeugen gewonnen. Neben die verschiedenen Formen des griechischen Originals und die sahidische Uebersetzung mit der Sippe ihrer Tochterversionen tritt hier eine allerdings nur zum kleineren Teile erhaltene lateinische, deren Vorlage der hochverdiente Herausgeber mit guten Gründen spätestens ans Ende des IV. Jahrhunderts setzt. Es scheint nicht unangebracht, gerade in diesem Augenblick noch eine dritte unmittelbar aus dem Griechischen geflossene Uebersetzung der merkwürdigen Schrift erstmals vollständig bekannt zu machen. Für eine erneute textkritische Bearbeitung wird damit alles wichtigere Material der Oeffentlichkeit vorgelegt sein.

Einen syrischen Text der apostolischen Kirchenordnung hat bereits P. de Lagarde *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae Syriace.* Leipzig 1856. S. 19—23 als drittes Buch eines syrischen Octateuchus Clementinus aus der bekannten Handschrift Sangerman. 38 zu Paris herausgegeben. Derselbe beginnt mit den Worten *Ἰωάννης εἶπεν Ἄνδρες ἀδελφοί, εἰδότες* (S. 111 Z. 20 *ed.* Hilgenfeld[2]) und schliesst mit den Worten *μήτε προσθείς, μήτε ὑφαιρῶν* (S. 116 Z. 8) des vollständigen griechischen Textes, wie er in der Hand-

schrift *hist. Graec. 7* der Hofbibliothek zu Wien vorliegt. Es fehlt hier also wesentlich das Nämliche wie in der *Ἐπιτομὴ ὅρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως* der Handschrift *Ottobon. Graec. 408* zu Rom und dem Auszuge *Ἐκ τῶν διατάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων* der Handschrift *125* der Synodalbibliothek zu Moskau. Das musste den Schluss nahe legen, dass zwischen jenen beiden griechischen Auszügen und der syrischen Uebersetzung ein näheres Verhältnis bestehe, klarer gesprochen, dass schon dem syrischen Uebersetzer ziemlich derselbe gekürzte Text vorlag wie den Schreibern der Handschriften zu Rom und Moskau. In der That hat A. Harnack *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* I S. 465 f. diesen Schluss mit Entschiedenheit gezogen. Aber andererseits bietet die von Lagarde benützte Handschrift nur Bruchstücke des syrischen Octateuchus und der Umstand, dass die apostolische Kirchenordnung in ihr ohne Titel steht, konnte sehr wohl auch die Vermutung rechtfertigen, sie enthalte den Text des dritten Buches jenes Sammelwerkes ebensowenig vollständig als denjenigen des ersten, zweiten und sechsten, ihre Uebereinstimmung mit den griechischen Auszügen sei mithin nur zufällig. Dass diese Vermutung das Richtige würde getroffen haben, lehren heute die zwei vollständigen Handschriften des syrischen Octateuchus, die Msgr. Rahmani in der Metropolitanbibliothek der katholischen Syrer in Mossul und im Museo Borgiano in Rom entdeckte und aus denen er das erste und zweite Buch, die syrische Uebersetzung einer *Διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, veröffentlichte. Denn in diesen umfasst das dritte Buch den vollständigen Text der apostolischen Kirchenordnung.

Zum Zwecke einer Gesamtbearbeitung der pseudapostolischen Rechtslitteratur der syrischen Kirchen habe ich mit der gütigen Erlaubnis Sr. Eminenz des hochwürdigsten Herrn Cardinals Ledóchowski die eine der beiden Handschriften — *Museo Borgiano, elenco separato V* — eingehend geprüft und unter anderen Stücken auch die bei Lagarde fehlenden Abschnitte der apostolischen Kirchenordnung abgeschrieben. Ich teile sie im Folgenden mit, da der Text ein so guter ist, dass eine Herausgabe nach dieser einzigen Handschrift sehr wohl anzugehen schien. Auf eine genaue Wiedergabe der unregelmässigen ostsyrischen Vocalisation wird dabei

verzichtet. Die recht wenigen Varianten, die meine Handschrift in dem schon von Lagarde herausgegebenen Teile aufweist, werde ich thunlichst bald in anderem Zusammenhang und deshalb an anderer Stelle mitteilen. Degegen glaube ich von den hier zur Veröffentlichung gelangenden Stücken eine Uebersetzung beigeben zu sollen, um auch dem des Syrischen Unkundigen wenigstens ein vorläufiges Urteil über die zugrunde liegende griechische Textform zu ermöglichen.

Die Handschrift umfasst 191 Papierblätter im Format von 16×22 cm und wurde nach der subscriptio auf fol. 190r° von einem gewissen Jôchannân im Jahre 1887 Graecorum (1576 n. Chr.) gefertigt. Sie enthält fol. 1v°—61r° die *Διδασκαλία*, fol. 61r°—107r° den Octateuchus Clementinus, fol. 107v°—111r° die bei den Jakobiten als „Lehre des Addai" bezeichnete „Lehre der Apostel", die vollständig erstmals durch Cureton *Ancient syriac documents* u. s. w. London 1864 S. 24—35 weiteren Kreisen zugänglich gemacht wurde, endlich fol. 111°—190r° eine wesentlich mit den späteren Teilen von *Sangerman. 38* übereinstimmende Sammlung von Synodalbeschlüssen und kanonischen Briefen. Die Vorlage scheint an mehreren Stellen defect oder unleserlich gewesen zu sein. Jôchannân hat an solchen einen entsprechenden Raum in seiner Abschrift freigelassen. Inscriptio und subscriptio der einzelnen Stücke und die Ueberschriften der kleineren Abschnitte sind mit Minium geschrieben. Die Schrift ist ziemlich klein, regelmässig und schön. Das ostsyrische Punctationssystem ist reichlich aber, wie schon angedeutet, nicht gleichmässig angewandt. Kürzere Beschreibungen geben Rahmani *Testamentum domini* u. s. w. Mainz 1899 S. X. und ich in der *Römischen Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte* XIV. S. 7. Der Text der apostolischen Kirchenordnung beginnt fol. 86r°.

* * *

*

Text.

(Die in der Handschrifft mit Minium geschriebenen Worte sind durch Unterstreichung, Ergänzungen durch ⟨ ⟩ hervorgehoben. Wo sonst von der Handschrift abgewichen ist, wird die Lesart derselben in einer Note mitgeteilt).

ܗܕܐ ܘܒܗ ܕܡܫܟܚ ܗܘ ܕܐܡ ܗܘ ܕܐܡ ܗܘ ܕܐܡ

ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܝ ܕܢܫܬܟܚ ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܝ ܕܢܫܬܟܚ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܝ ܕܢܫܬܟܚ ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܝ ܕܢܫܬܟܚ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܝ ܕܢܫܬܟܚ ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܝ ܕܢܫܬܟܚ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܝ ܕܢܫܬܟܚ ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܝ ܕܢܫܬܟܚ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܝ ܕܢܫܬܟܚ ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܝ ܕܢܫܬܟܚ ܡܢ
ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܝ ܕܢܫܬܟܚ ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܒܗ ܡܕܝ ܕܢܫܬܟܚ ܡܢ

---

1) ܐܝܟ 2) ܐܝܟ 3) ܐܝܟ 4) ܐܝܟ 5) ܐܝܟ 6) ܐܝܟ
7) ܐܝܟ 8) ܐܝܟ

ܐܡܪ ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܠܝܛܘܬܐ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ

ܗܘ ܕܐܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬ ܠܝ ܒܝܬ ܕܐܠܗܐ

ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܐܡ ܒܫܘܠ ܗܘ ܐܝ

Uebersetzung.

(In den Noten bezeichnet S(yrus) den syrischen, L(atinus) den lateinischen Uebersetzer, V(indobonensis) die griechische Handschrift in Wien).

Drittes Buch des Clemens, die Lehre der zwölf Apostel. Freuet euch, Söhne und Töchter, im Namen unseres Herrn[1] Jesus Christus. — Johannes und Matthaeus und Petrus und Andreas und Philippus und Simon und Jakobus und Nathanaël und Thomas und Kephas und Bartholomaeus und Judas Jakobi.

Als wir nach dem Gebote unseres Herrn Jesus Christus[2] (v°) alle zumal uns versammelt hatten, wie er uns geboten hatte —: „Bevor ihr im Begriffe stehet,[3] wie durch ein Los die Hyparchien[4] zu verteilen, sollt ihr zusammenfassen die zahlreichen Orte,[5] die Gewalt der Bischöfe, die Sitze der Presbyter, die Ausdauer der Diakone, die Unterweisungen der Anagnosten, die Untadelhaftigkeiten der Witwen und alles, was sich gebührt zur Fundamentierung und Befestigung einer Kirche, damit, indem sie den Typus der himmlischen (Dinge) kennen, sie sich hüten und sich bewahren vor allen Fehlern, wissend, dass sie Rechenschaft zu geben haben an dem grossen Tage des Gerichts wegen dessen, was sie, nachdem sie (es) gehört, nicht beobachtet haben" — und uns geboten hatte seine Worte[6] in die ganze bewohnte (Erde) zu senden, schien es uns also gut, zur Ermahnung und Unterweisung der Brüderschaft,

---

[1] V *κυρίου*. — S las *κυρίου ἡμῶν* in der Ueberschrift des Sendschreibens ebenso wie in den Eingangs- und Schlussworten des Textes.

[2] V fügt noch hinzu *τοῦ σωτῆρος*.

[3] V *μέλλεται*, woraus die Herausgeber *μέλλετε* zu machen pflegen. — S las *μέλλειν*, womit wenigstens der grammatische Anstoss der Stelle beseitigt scheint.

[4] V *ἐπ' ἀρχείας* verdorben aus *ἐπαρχίας*. — S las *ὑπαρχίας*, wofür man bald nach dem ersten Concil von Constantinopel *ἐπαρχίας* geschrieben haben mag. Vgl. die Bemerkung Pitras zu der Stelle.

[5] Wörtlich: „die Orte der Zahl." V *τόπων ἀριθμούς*. — Nahe liegt der Gedanke an eine leicht heilbare Corruptel des syrischen Textes. Aber auch eine solche der griechischen Vorlage ist nicht ausgeschlossen. S konnte etwa einem *τόπον ἀριθμοῦ* noch einigen Sinn abgewinnen wollen.

[6] V *τοὺς λόγους*. — S las vielleicht *τοὺς λόγους αὐτοῦ*. Möglicherweise hat er aber auch nur den griechischen Artikel zur Geltung zu bringen versucht.

wie einem jeden von uns[7] unser Herr (es) nach dem Willen Gottes durch den heiligen Geist geoffenbaret hatte, Worte der Mahnung[8] euch zu entbieten.

— — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — —

(88r°) Petrus sprach: „Brüder! Das wegen der übrigen Unterweisungen werden die Schriften euch lehren. Das aber, was uns geboten wurde, lasst uns gebieten und lehren.“ Alle sprachen: „Petrus möge sprechen.“ ‹Petrus sprach:› „Falls Menschenmangel sein sollte und irgendwo mit nichten viel Volk ist von denen, die wegen eines Bischofs eine Wahl abhalten können — annähernd zwölf Männer —, sollen sie in die benachbarten Kirchen schreiben, wo eine festgebaute Kirche ist, damit nachdem von dort drei erwählte und erlesene Männer gekommen sind, (diese) denjenigen, welcher würdig ist, prüfen, ob er jemand ist, der einen schönen Ruf hat von Seiten der Heiden, ob er ohne Sünden ist, ob er nicht zornmütig ist,[9] ob ein Freund der Armen, ob keusch, ob nicht trunksüchtig, nicht hurerisch, nicht ungerecht oder verläumderisch oder auf die Person sehend und, was dem gleicht. Schön ist es, falls er ohne Weib, wenn aber nicht, dass er eines einzigen Weibes (Mann), dass er der Bildung teilhaftig, dass er fähig ist, die Schriften zu erklären. Wenn er aber die Schrift nicht kennt, sei er (wenigstens) sanft und demütig und zeichne sich durch Liebe gegen jedermann aus, auf dass er nicht wegen irgend etwas überführt (und) aus den Vielen Bischof werde.“[10] Johannes sprach: „Der Bischof, der aufgetreten ist, wird, indem er den Eifer und Gottesliebe derer um ihn

---

[7] V *πρὸς ὑπόμνησιν* u. s. w. *ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἀπεκάλυψε.* — S las *πρὸς ὑπόμνησιν* u. s. w. *ὡς ἑκάστῳ ὁ κύριος ἀπεκάλυψε*, was das Ursprüngliche sein dürfte, da *ὑπόμνησιν* und *νουθεσίαν* bereits durch *τῆς ἀδελφότητος* bestimmt ist und andererseits *ἑκάστῳ*, mit *ἀπεκάλυψε* verbunden, die Zuweisung der verschiedenen Mahnungen und Vorschriften an die einzelnen Apostel erklärt.

[8] V *λόγου* und übergeschrieben *μνησθεὶς*, wonach die Ausgaben *μνησθεῖσι λόγου* lesen. — S las *λόγους* und davor den Genetivus eines von *ὑπόμνησις* verschiedenen aber mit ihm gleichbedeutenden Substantivums vom Stamme *μνη*.

[9] Hinter *εἰ ἀναμάρτητος ὑπάρχει* las S zunächst ein in V fehlendes *εἰ μὴ ὀργίλος*.

[10] S las *ἐλεγχθείη* für das richtige *ἐλεγχθεὶς* von V und gab die in asyndetischer Nebeneinanderstellung eigentlich sinnlosen zwei Finalsätze, die so entstanden waren, mechanisch wieder.

kennt, diejenigen zwei, welche immer er geprüft hat, als Presbyter aufstellen.“ Alle wandten hiergegen ein und sprachen: „Nicht zwei sondern drei. Denn vierundzwanzig sind die Presbyter, zwölf zur ‹Rechten› und zwölf zur Linken.“ Johannes sprach: „Schön, dass ihr erinnert habt, Brüder! Denn diejenigen zur Rechten bringen indem sie von den Erzengeln die Phialen empfangen, (dieselben) dem Herrn dar; diejenigen zur Linken aber halten sich an die Menge der Engel. Es gebührt sich also, dass diejenigen Presbyter werden, die seit geraumer Zeit von der Welt entfernt sind, die in irgend einer Weise vom Umgang mit Weibern sich ferne halten, schön im Geben gegenüber (v°) der Brüderschaft, die nicht auf die Person eines Menschen sehen, in das Geheimnis des Bischofs eingeweiht und (seine) Mithelfer, die das Volk versammeln, die sich freuen angesichts des Hirten und ihm (sein Amt) erleichtern. Die Presbyter zur Rechten sollen deren acht haben, die beim Altare ermüden,[11] damit sie ehren und tadeln und schelten, wo es sich gebührt; die Presbyter zur Linken aber sollen der Menge des Volkes achten, damit es schön aufgestellt und frei von Unordnung sei, nachdem es zuerst gelernt hat, und in aller Unterwürfigkeit wandle. Wenn aber jemand nachdem er zurecht gewiesen wurde, trotzig antwortet, sollen die am Altare, nachdem sie sich einmal haben versöhnen lassen,[12] einen solchen in billiger Gesinnung, wie es billig ist, richten, damit auch die Uebrigen Furcht haben, auf dass nicht, indem sie auf die Person eines Einzelnen sehen, die Irrenden um sich greifen und das Uebel weiter frisst und um sich greift wie der Krebs[13] und alle gefangen werden.“ — Jakobus sprach: „Als Anagnost trete auf, nachdem er zuerst in vieler Prüfung

---

[11] S scheint für *τῶν ἐπισκόπων* etwa *τῶν ἐγκόπων* und für *ἐντιμηθῶσιν* ein *ἐπιτίμηθῶσιν* gelesen zu haben, das er als Form eines passiven Deponens fasste.

[12] V *τὸ ἓν ποιήσαντες*. — S las, wenn ich nicht irre, *τὸ ἓν ἀποινήσαντες*, was die richtige Lesart sein könnte.

[13] V *ἐπὶ πλεῖον νεμηθῇ ὡς γάγγραινα*, wie schon L las, mit offenbarer Lücke, da ein Subjekt aus dem Vorhergehenden sich nicht ergänzen lässt. — S las wohl in engem Anschluss an *II Timoth. 2, 17 ἐπὶ πλεῖον προκόψῃ τὸ κακὸν καὶ νεμηθῇ ὡς γάγγραινα*. Ueber den Ursprung der vorhergehenden Worte ist schwer zu entscheiden. Sie könnten ein ursprünglich syrisches Glossem sein. Ebenso gut könnte aber in der griechischen Vorlage übergeschrieben gewesen sein *οἱ κακοποιοὶ νεμηθῶσιν*, was dann als eine alte Variante zu *προκόψῃ τὸ κακὸν καὶ νεμηθῇ* zu betrachten wäre.

geprüft ist, ein nicht Zungenfertiger, nicht Trunksüchtiger, der nicht Lächerliches redet, von schöner Art, von schöner Wendung,[14] überredbar, von schönem Willen der in den Herrenversammlungen der ersten Wochentage[15] als erster läuft, von schönem Gehorsam, kundig der Erzählerkunst, der weiss, dass er den Platz eines Evangelisten ausfüllt; denn derjenige welcher die Ohren der Unverständigen füllt, wird als eingeschrieben gelten bei Gott." Matthaeus sprach: „Diakonen sollen drei auftreten. Denn es ist geschrieben, dass auf zweier und dreier Zeugen Mund[16] jedes Wort des Herrn stehen soll. Es sollen aber (Männer) sein, die geprüft sind in allem Dienste, denen aber[17] von der ganzen Versammlung ein (gutes) Zeugnis ausgestellt wird, die (nur) einmal vermählt sind, die Kinder erzogen haben, keusch, sanft,[18] ruhig, nicht mürrisch, nicht zweizüngig, nicht zornmütig — denn der Zorn verdirbt den weisen Mann —, die nicht auf die Person des Reichen sehen, auch nicht den Armen unterdrücken, auch nicht sich vielen Weines bedienen, die viel bemüht und besorgt sind, zu verborgenen guten Werken anspornend,[19] die diejenigen von den Brüdern, welche (etwas) haben, nötigen und zwingen, dass sie ihre Hände ausstrecken zum Geben, und selbst schön im Geben, mitteilsam, (Männer), die in aller Ehre und Scheu und Furcht vom Volke geehrt werden, die achtsam auf diejenigen schauen, welche unordentlich wandeln, indem sie diese unterweisen, jene aber zu überreden suchen, diese aber (89r°) tadeln und schelten, diejenigen aber, welche (sie) vollständig verachten, hinaus verweisen, indem sie wissen, dass diejenigen, welche Zänker und Verächter und Verleumder sind, gegen Christus Krieg führen." Kephas sprach:

---

[14] V nur *εὔτροπος*. — Auch L las nicht mehr, S dagegen *εὔτροπος, εὐτράπελος*.

[15] „Der ersten Wochentage" ist glossematische Erklärung des bereits übersetzten Adjektivums *κυριακός* und hatte im griechischen Texte gewiss keine Entsprechung.

[16] V *γέγραπται · ἐπὶ τριῶν*. — So las auch L, S vielmehr *γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν*, was wegen *II Corinth. 13, 1* den Vorzug verdienen dürfte.

[17] V *μεμαρτυρημένοι*, wie auch L las. — S giebt *μεμαρτυρημένοι δὲ* wieder.

[18] V *ἐπιεικεῖς*. — S las *πρᾶοι*, ebenso L *(mansueti)*.

[19] V *τῶν κρυφίων ἔργων καλοὶ προτρεπτικοί*. — S las *καλῶν*. Auch L scheint mit *„ad bonum"* etwas Anderes als *καλοί* wiederzugeben.

„Witwen sollen drei aufgestellt werden, zwei, die ausharren im Gebete wegen aller derjenigen, welche in Heimsuchungen[20] sind, und zwecks der Offenbarungen und Kundgebungen wegen dessen, was sich gebührt, eine aber, die bei denjenigen ausharrt, welche mit Krankheiten heimgesucht werden; sie sei schön im Dienste, wachsam, (eine Frau) die das, was sich gebührt, den Presbytern kündet, — nicht (Frauen), die schimpfliche Vorteile lieben, nicht (solche), die sich mit vielem Weine abgeben, damit sie wachen können zwecks der nächtlichen Bedienung derer, die krank sind,[21] und wenn irgend jemand andere gute Werke thun will. Denn auch diese sind erste gute Schätze des Herrn." Andreas sprach: „Die Diakone sollen, arbeitsame Verrichter guter Werke, bei Nacht und bei Tag überall sich herumbewegen, indem sie nicht den Armen vernachlässigen und nicht auf die Person des Reichen sehen, und sollen sich mit demjenigen, — — — — — — —, bekannt machen und von der Benedeiung[22] nicht — — — — —; sie sollen aber diejenigen zwingen, welche sich durch gute Werke Schätze sammeln können, indem sie zuvor auf die Worte unseres Lehrers schauen: „Ihr habt mich gesehen, wie ich hungrig war, und habt mich nicht gespeist." Denn diejenigen, welche schön und untadelig Diakonendienst geleistet haben, haben sich den Hirtenplatz zubereitet." Philippus sprach: „Der Laie soll sich von den Laienanordnungen überreden lassen,[23] indem er sich denen fügt, die beim Altare ausharren. Jedweder soll an seinem Platze dem Herrn[24] gefallen, indem sie nicht einander Feindschaft erzeigen wegen dessen,

---

[20] V *ἐν πείρᾳ.* — S las *ἐν πείραις,* ebenso L *(in temptationibus)*

[21] V *τὰς νυκτερινὰς ὑπηρεσίας.* Mehr giebt auch L nicht wieder. — S fand hinter *τὰς* ein *τῶν νοσούντων* oder *τῶν ἀσθενούντων,* das sich schon durch die Maskulinform als Interpolation erweist, da die Krankendiakonissin nur für Frauen — *ταῖς ἐν νόσοις πειραζομέναις* — bestellt wird.

[22] V *λογίας.* — S. las *εὐλογίας,* falsch, wie der Zusammenhang und das *„de collecta"* des L zeigen.

[23] V *πράγμασι περιποιθέσθω,* — S las *προστάγμασι περιπειθέσθω,* L gleichfalls *προστάγμασι (iussionibus),* aber einen stärkeren verbalen Ausdruck *(servus sit).* Da nunmehr *προστάγμασι* gesichert sein dürfte, ist Clemens *I Corinth. 40, 5 (ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται)* unstreitig als Vorbild unserer Stelle zu betrachten, mithin vielleicht das von Hilgenfeld vorgeschlagene *περιπλεκέσθω* in erneute Erwägung zu ziehen.

[24] V *τῷ θεῷ.* — S las *τῷ κυρίῳ,* ebenso L *(domino).*

wozu jeder Einzelne verordnet ist,[25] in dem wozu er von Gott berufen wurde. Der Eine soll den Lauf des Anderen nicht kürzen. Denn auch die Engel thuen nichts ausser dem, wozu sie verordnet sind." Andreas sprach: „Sehr schön (wäre es), meine Brüder, dass wir für die Weiber Diakonissinen aufstellen." Petrus sprach: „Nachdem wir wegen alles dieses Gebote und Verordnungen erlassen haben, hören wir hier auf. Wegen des Opfers des Leibes und Blutes aber lasset uns genau kundthun." Johannes sprach: „Ihr habet vergessen, meine Brüder, dass, als[26] unser Lehrer nach dem Brote und dem Kelche frug und sie segnete, indem er sprach: „Dies ist mein Leib und mein Blut," — dass er (damals) diesen nicht erlaubte, bei uns zu stehen." Martha sprach: „Weil er Maria sah, wie sie zwischen den Zähnen fröhlich lachte."[27] Maria sprach: „Mit nichten[28] habe ich gelacht, sondern ich habe mich der Worte unseres Herrn erinnert und deshalb war ich fröhlich. Denn ihr wisset, dass er uns vorher sagte, als er lehrte, das, was schwach ist, werde durch das, was stark ist, erlöst werden." Kephas sprach: „Es gebührt sich, dass wir uns (v°) an Einzelnheiten erinnern,[29] weil es sich für die Weiber nicht gebührt, dass sie sich nähern,[30] indem ihre Häupter entblösst, sondern, indem ihre Häupter verhüllt sind. Jakobus sprach: „Wie also können wir wegen der Weiber einen Diakonatsdienst bestimmen, wenn nicht einen

---

[25] V *περὶ τῶν τεταγμένων, ἕκαστος.* — S las *περὶ τῶν τεταγμένων ἑκάστοις*, L *περὶ τῶν τεταγμένων ἑκάστοις, ἕκαστος (quae singulis decreta sunt loca, unusquisque).* Vielleicht ist von der letzteren Lesart auszugehen, vor *ἕκαστος* stark zu interpungieren und weiterhin mit Harnack nach *I Corinth. 7, 24* zu ergänzen: *ἐν ᾧ ἐκλήθη, ⟨ἐν τούτῳ μενέτω⟩ παρὰ τῷ θεῷ.*

[26] V *ὅτε.* — S las *ὅτι, ὅτε*, eine blose Dittographie.

[27] V *μειδιῶσαν.* — S las wohl nicht mehr, sondern wollte nur wie L durch *subridentem* genau dem Begriffsinhalt des griechischen Verbums gerecht werden.

[28] V *οὐκέτι.* — S las nur *οὐκ.* Das *οὐχ ὅτι*, das L wiedergiebt *(non quia)* ist vielleicht erst aus der Lesart des V und diese aus einer Dittographie der ersten Buchstaben von *ἐγέλασα* entstanden.

[29] V *μέμνησθαι δὲ* — L las, wie es scheint, *μέμνησθε*, S dagegen *μεμνῆσθαι δεῖ*, woraus die Lesart des V entstanden sein dürfte, während L hier die jüngste Stufe der Textentwicklung einnimmt.

[30] V *προσεύχσθαι.* — S las *προσέρχεσθαι*, eine handgreifliche Corruptel, zumal L *(orarent)* die Auctorität des V stützt. Schwieriger wäre wohl eine Entscheidung über den tiefgehenden sachlichen Gegensatz, in dem S hier gegenüber aller sonstigen Ueberlieferung steht. Die Unmöglichkeit irgend welcher liturgischen *διακονία* für Weiber, die Jakobus aus der Bemerkung des Kephas folgert, ergiebt sich allerdings wohl aus dem Text des S mit grösserer Entschiedenheit.

gewissen Diakonatsdienst, dass sie die bedürftigen (Frauen) stärken und bei ihnen wachen?" Philippus sprach: „Dieses, meine Brüder, haben wir zu euch gesprochen wegen der Gabenmitteilung, dass[31] derjenige welcher gute Werke[32] thut, sich gute Schätze sammelt und zubereitet. Denn derjenige, welcher sich Schätze im (Himmel)-reiche sammelt, wird als eingeschriebener Arbeiter bei Gott gelten." Petrus sprach: „Dieses, meine Brüder, gebieten wir mit nichten, als ob wir von irgend jemand eine Gewalt aus Zwang hätten, sondern indem wir ein Gebot von Seiten unseres Herrn[33] haben, suchen wir euch zu überreden, die Gebote zu bewahren, indem ihr nichts von ihnen hinwegnehmt oder hinzufügt, im Namen unseres Herrn Jesus Christus,[34] dem Ruhm sei in die Ewigkeit der Ewigkeiten.[35] Amen."

Zu Ende ist das Buch III des Clemens, die Lehre der XII Apostel.[36]

* * *

Eine nähere Würdigung des unserer Uebersetzung zugrunde liegenden Textes muss ich der zu Anfang dieser Veröffentlichung angekündigten umfassenden Arbeit vorbehalten. Dass er trotz nicht weniger Fehler ein ziemlich altertümlicher gewesen sei, legt schon die mehrfache Uebereinstimmung mit der Vorlage des lateinischen Bruchstückes nahe. Auch mit einer Altersbestimmung der Uebersetzung selbst wird man nicht zu weit herabgehen dürfen. Dass die Bücher III bis VIII des syrischen Octateuchus Clementinus

---

[31] S las vor *ὁ ποιῶν* ein V und L gleichmässig fremdes *ὅτι*, wohl, eine Dittographie von *ὁ* und *π*.

[32] V *ἔργον*. — Mehr las auch L nicht *(operam)*, dagegen S, wie es scheint, *ἔργον καλόν*.

[33] V *κυρίου*. — S las *κυρίου ἡμῶν* oder *τοῦ κυρίου*; das Letztere ist wahrscheinlicher, weil auch L kein *ἡμῶν* in seiner Vorlage fand.

[34] V *κυρίου ἡμῶν*. — S las *κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, desgleichen L *(domini nostri Jesu Christi)*.

[35] V *εἰς τοὺς αἰῶνας*. — S las *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* auch hier in Uebereinstimmung mit L *(in saecula saeculorum)*.

[36] Inscriptio wie subscriptio der Vorlage des S bezeichneten die Schrift als *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, wahrscheinlich mit dem Zusatze *διὰ Κλήμεντος*, da ohne diesen die Aufnahme in den Octateuchus Clementinus kaum erfolgt wäre.

keineswegs zusammen mit der im Jahre 689 n. Chr. übersetzten *Διαθήκη τοῦ κυρίου* übertragen wurden, glaube ich *Römische Quartalschrift* XIV S. 24 ff. zu erhärten, und zwar dürfte ihr Stoff ausnahmslos eher vor als nach dem für die Uebersetzung jenes Werkes bezeugten Zeitpunkt den Weg zu armäisch redenden Christen gefunden haben. Denn der Octateuchus selbst muss sehr frühe im VIII, wo nicht noch vor Ausgang des VII Jahrhunderts zusammengestellt worden sein, da, wie ich a. a. O. S. 6 darthue, schon dem spätestens ins IX Jahrhundert zu setzenden Schreiben des *Sangerman. 38* ein verhältnismässig altes und stark beschädigtes Exemplar desselben vorlag. Verglichen aber mit den Uebersetzungen der Auszüge aus dem achten Buche der apostolischen Constitutionen in den Büchern IV bis VII und der apostolischen Canones in Buch VII des Octateuchus macht die unsrige durchaus den Eindruck einer minder entwickelten Technik und damit höheren Alters. Der Uebersetzer ist sichtlich bemüht, seiner Vorlage mit sklavischer Treue zu folgen. Seine Arbeit teilt hier vollkommen die Richtung der aegyptischen Bearbeitung der syrischen Bibel, die im ersten Viertel des VII Jahrhunderts durch Paulus von Tellâ für das Alte und durch Thomas von Harqel für das Neue Testament durchgeführt wurde. Aber dem Wollen entspricht mehrfach das Können nicht. Der griechische Text ist nicht immer richtig verstanden. So wird gegen Ende der Witwenverordnung ein feminines *τις* maskulinisch aufgefasst und in der letzten Bemerkung des Jakobus sogar *τι* als Adjektivattribut mit *διακονίαν* verbunden, — falls hier nicht etwa das Griechische die Dittographie *TINA ΔIA*u. s. w. für *TI ΔIA*u. s. w. bot. Häufiger ist ein einzelnes Wort falsch oder doch schief wiedergegeben, wie *καταλογίζεσθαι*, der Plural *ἀξίαι*, *παρεδρεία*, *ἀστόχημα* oder der Ausdruck *κεχρονικὼς ἐπὶ τῷ κόσμῳ*. In anderen Fällen ist der Begriffsinhalt eines einzigen griechischen Wortes in der bei paraphrasierenden Uebersetzern beliebten Weise durch zwei syrische umschrieben, nicht nur etwa bei *θεμελίωσις*, *προθυμεῖσθαι* mit dem Accusativus der Person, *εὔσκυλτος*, *ἐπισχύειν*, sondern sogar bei so bekannten Ausdrücken wie *φυλάττεσθαι ἀπό τινος* oder *διατάττειν*. Bedenkt man nun, dass die apostolische Kirchenordnung notorisch eine Schöpfung Aegyptens und in Syrien abgesehen von ihrer Aufnahme in den wohl hier redigierten Octateuchus keine Spur von ihr nachweisbar ist, so

drängt sich beinahe unabweisbar die Vermutung auf, auch ihre syrische Uebersetzung sei in Aegyten entstanden, ein noch ziemlich unbeholfener Versuch in der Richtung, als deren Meister jene aegyptisch-syrischen Bibelübersetzer erscheinen. Als Entstehungszeit derselben würden wir aber, die Richtigkeit dieser Combination vorausgesetzt, die Mitte oder die zweite Hälfte des VI Jahrhunderts zu unterstellen haben.

Die aegyptischen Textilien des Museums von Campo Santo.

(Mit einer Farbendrucktafel.)

Von

Carl Maria Kaufmann.

Die grossartigen Gräberfunde in den achtziger Jahren auf aegyptisch-koptischem Boden haben eine völlige Umwälzung auch auf dem Gebiete der alten Textilkunde zu Wege gebracht.[1] Theod. Graf war der erste, der, durch die Forschungen Karabaczeks veranlasst, die Provinz El-Faijum mit grossem Erfolge nach Textilien durchsuchte. Was in Italien, Griechenland und Kleinasien völlig vermodert oder in spärlichen Ueberresten unter der Erde lag, das trat im trockenen, fast hermetisch schliessenden Sandboden des Nillandes trefflich conserviert hervor, höchstens, dass bei dem Auffinden der mit körnigem Salpeter stark mumificierten Leichen, die auf dünnen Sykomorenbrettern mit Tüchern befestigt waren, in einzelnen Fällen Byssus, Hanf oder Leinen durchlocht und in der Fältelung stark angemodert zu Tage kamen.[2] Neben Graf erwarb sich ein Hauptverdienst um die einschlägliche Forschung der Afrikareisende Schweinfurth, der Arsinoe-Krokodilopolis durchsuchte und nach ihm

---

[1] Ueber ihre Bedeutung vgl. meinen Aufsatz *„Die Resultate der archaeologischen Forschung in Aegypten"*; ein Rückblick auf die Ergebnisse der letzten Jahre", in „historisch-pol. Blätter" 1897 S. 798—808 und 879–884.

[2] Die Textil-Objecte sind Funeraltücher, Decken und Ueberzüge (chlamydes, saga) mit eingewirkten tabulae, orbicula, scutellae, mantelartige Obergewänder und Umschläge (togae) verziert mit angusti und lati clavi, tunicae (stolae) mit Zierstücken und Verbrämung (ligulae), dalmaticae (trabeae), maschen- und netzförmig gewirkte Kopfbedeckungen und Schleier, Pallien (pallia scutellata) und sonstige Stickereien.

Franz Bock, der in den Jahren 1885 und 1886 aus Mitteln des Centralgewerbevereins in Oberaegypten die Erhebung von Gewandresten aus altkoptischen Gräbern in grossartigem Stile organisierte.[1] Auf der anderen Seite bot die Entdeckung und Ausbeutung der Gräberfelder von Panopolis, dem heutigen Achmim, einen neuen bedeutsamen Fortschritt in dieser Richtung. Die trefflichen Publicationen von R. Forrer haben uns die dortigen Funde nahegerückt.[2]

Aus jenen Ausgrabungen stammen denn auch die folgenden vom Museum des Campo Santo im vorletzten Jahrzehnt erworbenen Textilien, deren Perle die beigefügte Farbendrucktafel in vollendeter Weise wiedergiebt.

Erste Epoche. (I. und II. Jahrhundert).

1. Rest eines *Gewandclavus* 12×18 cm. Grundfarbe weiss. Material: Woll-Byssus.[3] Figur: springender *Hase* umgeben von epheuartigem Blattornament umschlossen von einer 1,7 breiten Kreislinie. Farbe der figurellen Verzierung braun; die Zunge des Tieres rot.

2. Ornamental hervorragende *Bordüre* 7,2×15,5 cm auf weissem Wollbyssus. Ornament braun mit weissen sehr zarten Linien.

3. *Bordüre* 8,4×19. Wie No. 2 nur schärfere Randmarkierung.

4. *Bordüre* in Formen von aneinandergereihten Herzen 3,5×11,4. Farbe: rotbraun auf weisslichem Grunde.

5. *Bordüre* 4,4×12,8 mit *Henkelvasen* aus denen je zwei Blattornamente hervorwachsen. Farbe: braunschwarz auf hellem Wollbyssus.

---

[1] Dr. Fr. Bock, Katalog frühchristlicher Textilfunde des Jahres 1887. Beschreibung von Gobelin-Wirkereien in verschiedenfarbiger Purpurwolle und von vollständig erhaltenen Bekleidungsgegenständen der spätrömischen und frühbyzantinischen Kunstperiode (IV – VIII. Jahrh.) aufgefunden in koptischen Begräbnisstätten Oberaegyptens. Düsseldorf 1887.

[2] R. Forrer, Römische und byzantinische Seitentextilien aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis, Strassburg 1891. Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-P. nebst analogen unedierten Funden. Strassburg 1893.

[3] Byssus (sindones bissinae) an sich, bedeutet weniger den Stoff als die Kostbarkeit des Gewebes. Es gab Linnen- und Baumwollenbyssus; vgl. meinen oben citierten Aufsatz S. 884 Anmerkung 1.

6. Farbige *Henkelvase* 6,5×10,5 mit mineralgrünem Band um den Gefässhals. Auf diesem Bande abwechselnd ockergelbes und weisses caro. Aus der Vase entspringen prächtig stilisierte Ornamente in Ausdehnung von 15×16 cm, braun und rot. Die linke Seite fast ganz ausgefädelt. Gesammtmaass der bearbeiteten Fläche 16×25. Grund: Byssus.

7. *Discusgobelin* (orbiculus) als Zierclavus in weissem Stoffe 17×17. Drei concentrische Kreise; im mittleren schwarzpurpurwollenen Hauptfelde Kettenornament.

8. *Rundschild* wie No. 7 als aufgesetzter Decorgobelin in purpurfarbener Wolle 20×20. Zarte Maeanderornamentik im Mittelfelde. Herzblattförmige Kette an deren Rande. Auf Wollbyssus aufgenäht.

9. *Bordürenrest eines Palliolum* in sattbrauner Purpurwolle 4,5×24. Rand mit 2 cm breiter Chi-Verzierung.

Zweite Epoche. (III. und IV. Jahrhundert).

10. Teil des *angustus clavus* einer Tunika 5×17. Zierstreifen 3 cm breit von blauen Linien eingefasst mit hellrotem auf der Hochkette gewirktem Herzornament.

11. Gewandrest von Byssus 14×14. Darin an der Hochkette gobelinartig eingewirkter Discus 8×8 mit roter Ornamentik, die um einen kreuzförmigen Vierpass läuft.

12. Teil eines *clavus* mit schwarzer Linien- und Kettenornamentik auf hochroter Purpurwolle 5×26. Gobelinmanier. In den fünf Kettenkreisen des Zierstreifens je ein ✠; in jedem der Zwickel ein Tau.

13. *Doppelclavus* von einer Tunika herrührend in zartem Byssus als Gobelin eingewirkt in schwärzlicher Purpurwolle 14×25. Grösse der clavi 5×25. Inmitten derselben 4×16 deckendes decoratives Blattornament, in dessen Feldern eine *Hasenjagd* (Hasen, Hunde abwechselnd). Reizende, durchaus classische Stilisierung.

14. *Doppelclavus* 13,5×20 wie No. 13 aber um vieles roher Die Hunde sind weiss gefleckt. In den beiden Mitteldisken je eine Taube.

15. *Gewandrest* 24×43 in wollartigem Byssus, Mitten durch-

laufend ein 3,7 cm breiter purpurner clavus mit in Gobelinmanier eingewirktem Hasenjagdmotiv.

16. *Teppichornament* (leichtes Palliolum) 33×19 im Stil ravennatischer Mosaiken. In jedem der dreissig decorativen Quadrate eine Taube. Rote Randleiste rechts. Im übrigen braunschwarze Linien in hellem Wollbyssus. Gobelinmanier.

17a und b. *Zwei Disken* 6×6,5 und 6,5×7 von der vestis clavata eines Kindes. Farben bei a) grün, rot und ocker; bei b) blauschwarze Wolle auf hellwollenem Grund.

18. *Gewandclavus* 5×17 auf Byssus reich und farbig stilisiert. Farben: sattrote Randlinie, gelb, mineral- und pflanzengrün, ocker, blau, rosa. Darstellung: schwebende Gestalten (Genien?) und Thiere (Gänse?).

III. Epoche (V.—VII. Jahrhundert.)

19. *Gewandclavus* 3×16 mit grotesken Thierfiguren in abwechselndem Stil- und Kettenstich auf blauem Grunde. Farben: blau, carmin, ocker und naturbyssus.

20. *Zierdiscus* auf Unterlage eines leichten Hanfstoffes von einer reichen Tunika herrührend 11,6×13. Ein vielfarbiges 1,5 cm breites schön gemustertes Ornament legt sich um den purpurnen Mittelkreis, in dem neben Herzen je zwei fliegende Genien und Löwenfiguren erscheinen.

21. *Rundschild* mit Medusenhaupt 11×11 an der Hochkette farbenreich gearbeitet.

22. Breiter *Bortenbesatz* auf rotem Grunde in polychromer Gobelintechnik 13×26. Am oberen und unteren Rande eine 2 cm breite sauber stilisierte Decorationslinie. Das Mittelstück zeigt in einem Quadrate (8×8) das von einem Oval umgebene Brustbild eines Heiligen mit grossem rundem Nimbus (ocker). In den Eckzwickeln grüne Vögel (Tauben?) nach einem Blatt (gelb) pickend.[1] Die vier rechteckigen Decors zu beiden Seiten des Heiligenbildes

---

[1] Nur der linke obere ganz erhalten. Zu den Tauben auf derartigen Heiligenbildern vgl. Forrer, die frühchristl. Altert. Taf. XVII.

weisen je zwei Papageien zwischen Vasen- und Pflanzen- (Baum-?) muster auf.

23. Verticaler *Zierclavus* einer Tunica 9,5×25. Helles Hanfbyssusgerippe, unvollendet oder ausgefädelt. Im oberen Oval eine Reiterfigur, unteres Oval zwei Heilige mit rundem Nimbus und erhobenen sich gegenseitig zugewandten Händen, zwischen den Ovalen und unterhalb crux immissa.

24. Ueberaus *farbenprächtiger Zierclavus* 9×30 in Hanfbyssus (Gobelin); Purpurgrund. An die 7 mm breite Aussenrandlinie mit wechelfarbigem Decor schliesst sich zu beiden Seiten nach innen eine 1 cm breite Herzkette mit abwechselnd roten und grünen Herzen, (deren Spitzen wiederum rosa bezw. ocker). Das 5 cm breite Mittelband zeigt in purpurnem Grunde zu oberst einen in halber Kopfdrehung aufwärts blickenden Löwen mit geöffnetem Rachen. Darunter eine Reiterfigur mit Nimbus (vgl. nr. 23). Die Haare des Heiligen sind in schwarzblauer Wolle stilisiert, ebenso Auge, Nase und Mund, das Antlitz in Fleischfarbe. Eine fleischfarbene und eine grüne Linie legen sich um das ockergelbe Oval des Nimbus. Rechts von letzterem C darunter ϛ; links die Spitze des kreuzförmig endigenden Stabes, den der Heilige mitführt. Der braune Mantel desselben flattert nach rechts und der reichgeschirrte Schimmel ist im Galopp gedacht. Als Beute führt der Reiter ein geschupptes schlangenartiges Thier (ocker), das er mit beiden Händen umfasst hält. Unter dieser Scene erscheint ein pferde- oder gnuartiges geflecktes Ungetüm mit langen Beinen und sepiabraunem Mähnenwulst. Hierunter dann en face zwei nimbierte Heilige, der zur Linken männlich, die rechte weiblich. Sie sind ausgezeichnet durch je zwei farbige Brustschilder als Gewandornament. Zwischen den beiden wiederum $\frac{C.}{ϛ}$ — Bezüglich des Sinnes der Composition unterliegt es keinem Zweifel, dass wir es mit dem von der griechischen Kirche so früh schon verehrten hl. Georg zu thun haben, der in den Funden von Achmim-Panopolis eine gewisse Rolle spielt.[1] Der „Siegbringer" erscheint dort wiederholt in

[1] Forrer, römische und byzant. Seidentext. S. 23 f. und Taf. III.

gleicher Form mit dem „Drachen" d. h. dem Krokodil, also als christliche Umbildung des im Kampfe mit Set siegenden Horus mit jedesfalligem Bezug auf ein historisches Ereignis im Leben des Heiligen.[1]

25. *Zierclavus* von Hanf 10,5×12. Ausgefädelt oder unvollendet, genau wie n. 23. Im 5 cm breiten vertikalen Mittelstreifen nimbierte Reitergestalt mit Kreuzstab. Das längliche Gesichtsoval erinnert an den Christustypus; gleichwohl scheint mir unter der Figur der Rest eines Thieres (Drachen?) sichtbar, wonach also wie sub 24 (und vielleicht auch 23) an S. Georg zu denken wäre.[2]

26. *Halsstück* eines Kindergewandes in roher Gobelinmanier mit Farbenmosaikornament 17×24. Auf jeder Schulterseite ein nimbierter Heiliger. Mitten zwischen diesen plumpes Thier. Grundfarbe: Purpur; ausserdem kommen noch dunkelblau, grün, ocker und rosa vor. Unterlage roher Hanfbyssus.

27. Stark zerstörtes *Palliolum.* In den Ecken links Schiffsschnabel, rechts Pflanzenornament. Um den Mittelkreis 10×10 ein einfaches grün und rot eingelegtes Band. Im Discus auf mineralgrünem Grunde zwei Heilige.[3] Von dem zur Rechten ist die obere Hälfte zerstört, der zur Linken erhebt seinen rechten Arm und senkt den andern.

28. Byssusrest mit gold-rot-grüner Linienbemalung 8×25.

29. Randstück von feinstem Byssus 7×23 mit blauseiden eingefasster 1,4 breiter Borte, in welche weisse Seiden- und Silberfäden eingeschlossen sind.

30. Purpurnes Weinrebenornament 5×20 auf starkem Hanfbyssusrest 9×20.

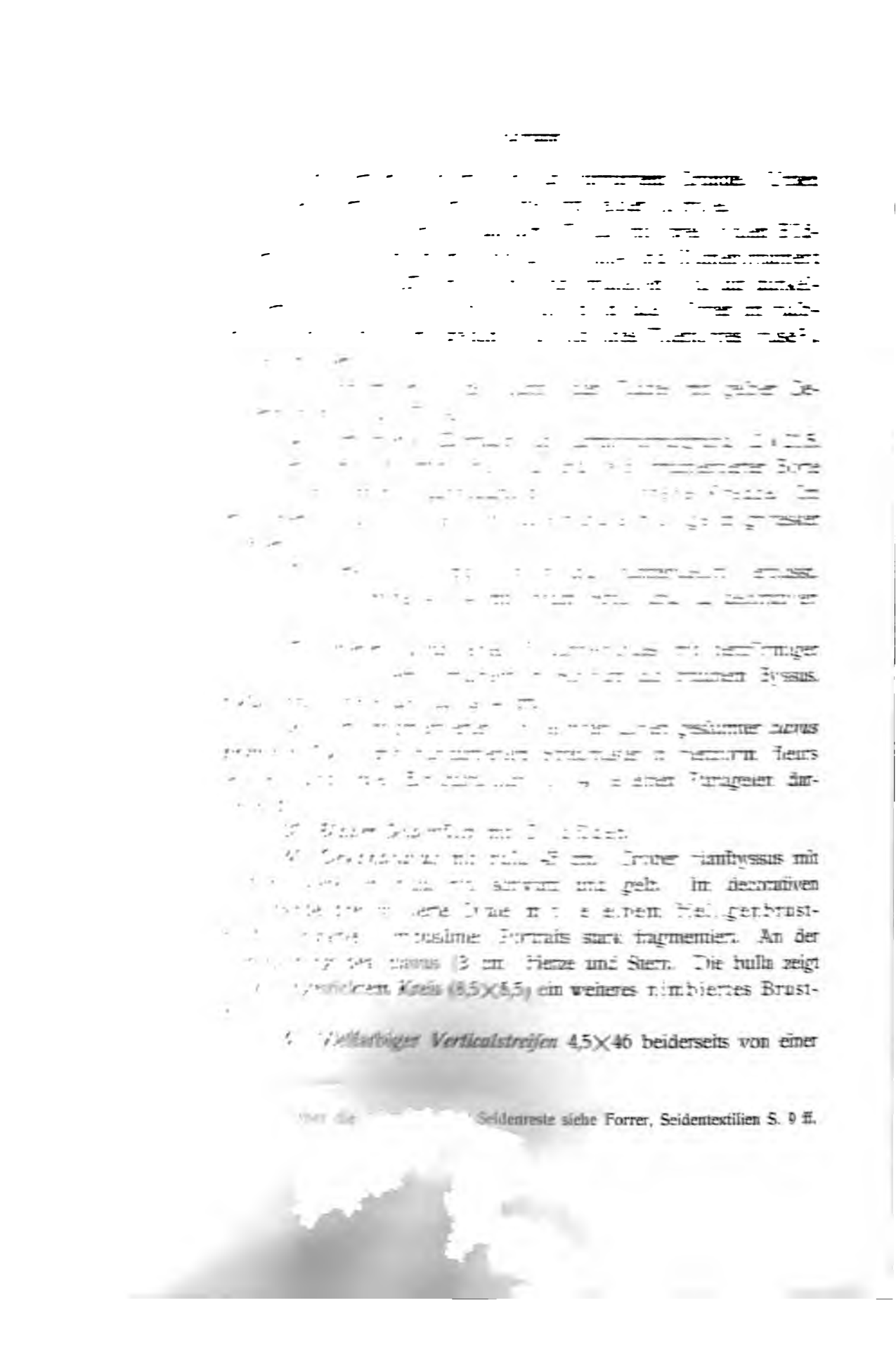
31. Vielfarbiger Rest eines *clavus angustus* 9×12 mit rot-

---

[1] Vgl. auch die *bulla* in bas-relief mit dem hl. Georg, welche Fr. Bock, Katalog frühchristl. Textilfunde S. 82 nr. 456 beschreibt und die Publication von Ch. Clermont-Ganneau, Horus et St. Georges, Paris 1877.

[2] Eine Verquickung von Christusbild mit Georgslegende, wie sie Forrer, Altertümer S. 28 im Auge hat, ist bisher nicht nachgewiesen.

[3] Ein altchristliches Palliolum aus der aegyptischen Abteilung der Kgl. Museen zu Berlin mit Darstellung der Apostelfürsten in der Glorie habe ich in der „R.-Q.-S." 1894, Seite 341—345, publiciert; ähnliche bei Forrer, passim.



Seidenreste siehe Forrer, Seidentextilien S. 9 ff.

schmalen Festonkette eingefasst, unten spitz in einem 1 cm breiten Pass auslaufend (clavus mit bulla?); mit reicher Pflanzenornamentik und einer 12 cm hohen Heiligenfigur. Die weibliche Heilige erscheint mit länglichem Gesicht (en face) in der stereotypen Frisur der antiken Mumienportraits von Rubaijat, dem alten Kerke.[1] Der Nimbus ist gelb. Von purpurnem Fond hebt sich die grüne paenula der Heiligen vorteilhaft ab. Reiche Verzierungen schmücken ihr Untergewand. Gobelintechnik.

42. Grosses *Vorderstück einer Tunica* mit clavi und calligulae auf mittelfeinem Hanfbyssus 1,20 m lang und 30 cm obere, 50 cm untere Breite. Die clavi (je 85 cm) mit groteskem Ornament auf Purpur und je einer S. Georgsdarstellung mit dem Krokodil,[2] technisch unbeholfener als die vorigen. Dass die gleiche Darstellung auch auf dem Rücken- bzw. Halsstück der tunica vorkam, geht aus dem Rest eines Krokodils am rechten clavus hervor. Die bullae weisen nur Decoration auf; ebenso die beiden Disken (17×20).

43. Rest einer *purpurnen paenula* 34×35 mit 4 cm langer Franzung und ca. 10 cm breiten blauschwarzen Bildstreifen in Gobelinmanier. Tanzende Genien, Löwen, Hunde und Hasen, alle in leichtem ocker. Technisch unter den Hasenjagdscenen n. 13 u. 15.

44. Runder (17×12) Fleck goldgelber Seide.

45. Blauseidenes Kreuz 7,8×8,4.[3]

---

[1] Der Hafen des versandeten Kanals zwischen Nil und Faijum, aus dem die weltbekannte antike Portraitgallerie Theodor Grafs stammte. Wie bei fast allen ähnlichen aegyptischen Funden beruht die topographische Fixierung der Provenienz auch hier auf den Angaben der Araber; trotzdem ist es niemandem beigefallen an der Echtheit der an unsere „Modernsten" erinnernden Technik dieser Funde zu zweifeln. Vgl. meinen oben citierten Aufsatz in den histor.-pol. Bl. Seite 881 ff. ferner Alphonse de Calonne im „Soleil" 1889 (21. Juni) und G. Perrot in „Revue archéologique". Bd. 13. Mai-Juni 1889.

[2] Das von de Rossi im Bullettino 1891 p. 33 publicierte Amulett, auf welchem Salomon im Kampfe mit dem *Καχοδαίμων* fungiert, basiert als judenchristliches Denkmal auf durchaus anderer Grundlage und kann mithin nicht wie es „Römische Quartalschrift" 1893 S. 330 geschieht, zur Entkräftung der von mir vertretenen äusseren Abhängigkeit der Horus-Georgdarstellungen verwertet werden. Man beachte, dass die jüdische Kakodaemonenscene gerade die Schlange bezw. das Weib als Symbol des Bösen verwendet und den mithin biblischen Anklang. cf. Bullettino 1892 p. 36 und Le Blant in den Comptes rendus 1892 p. 155.

[3] Ueber die Fabrikationsstätte solcher Seidenköper vgl. den bei Forrer „Textilien" S. 12 abgedruckten Brief Fr. Bocks.

46. Rundes Volldessin auf Byssus in Knopftechnik 17,5×22. Dunkelbraunes Purpurwollgewebe.

47. Stoffrest 30×35 in zartem Indigobyssusgarn mit vier ca. 1,5 cm breiten an der Hochkette eingewebten Zierpässen, deren oberster Schriftreste in griechischer Majuskel aufweist. Links (sehr zerrissene Fläche) ΜΝΗCΘ (?) Η rechts ΗΜΟΥΗ ΜΑΗΜ..Ο

48. Gewirkter *Verticalstreifen* 6×20 mit braunen Rändern und grellem Blattpflanzenornament in grün, rot und rosa auf gutem Leinenbyssus.

49. *Aermeltunica* in mittlerem Byssus, gut erhalten. (Siehe die farbige Tafel fig. 1.)[1] 1,20 m lg. 86 cm br. Spannweite incl. der eingewebten Aermel 1,80; Aermellänge 37 cm. Der zwischen 4 und 4,5 cm variierende clavus in sepiabraun führt abwechselnd Taube, Kreuzrosette, Lotosblume und -Frucht und Herz als Ornament in gekreuzten Volten. Dasselbe gilt von den calligulae 8×11,5 mit ihren je 9 Feldern. Die vier bullae laufen in Birnform aus und sind mit Kleeblattdessin geziert. Die vertikale Halsspange (Halsausschnitt 30 cm) sowie die entsprechende Rückspange zwischen den obern clavi zeigt in fünf Bogen im Schildtanz begriffene Genien,[2] ein oft wiederkehrendes Textiliensujet. Auch in die Aermel sind zwei clavi eingewirkt mit erwähntem Decor. Vorder- und Rückseite der Tunica decken sich bezüglich der Verzierungen.

50. *Tuch* von feinem seidenartigen Byssusleinen 105×80 cm mit drei 16 cm breiten und ca. 85 langen Säulen von elegant stilisierten Pflanzen- und Herzmustern in 8 Farbennuancen. Capitelle in schwungvollem Akanthusmuster tragen ein durch 5 verschiedenfarbige Würfel (je 4×4,5) angedeutetes Gebälk. Auch die Säulenbasen sind entsprechend stilisiert. Rückseite bunte Herzmuster.

---

[1] Auf diese und die folgenden Nummern bezieht sich die kurze Notiz in der Römischen Quartalschrift 1888 S. 298 f. Das dort erwähnte Urteil de Rossi's, wonach diese Gewänder noch dem vierten Jahrhundert angehören, ist heute, wo zahlreiches Vergleichungsmaterial vorliegt, nicht mehr haltbar.

Bezüglich der Taube auf derartigen Tuniken vgl. die Studie von G. A. Müller „Ueber die frühchristlichen Thiersymbole von Achmim-Panopolis in Oberaegypten und in den Katakomben" Augsburg 1894 S. 33 ff.

[2] Solche (auch nackte) Genien sind auf aegyptisch-altchristlichen Gewändern keine Seltenheit. cf. Forrer „Altertümer" Taf. VIII 11 und XVI 10 u. s. f.

51. *Tunica* aus zartem Byssus von gleichen Maassen wie nr. 49. Halsöffnung 26 cm. Verzierung: Sternblumen (carmin, gelb, grün) auf Indigogrund in reizendem Dessin.[1] Ausserdem unterhalb, statt Zierdiscus und calligulae prächtige grünrote Papageien (ca. 9×12) mit Ockerschattierung. Eine Probe der Verzierung zugleich mit der 1 cm breiten Halseinfassung gibt Tafel I, 3.

52. Tuchrest *(Funeraltuch?)* 100×60 cm mit blaueingefasster Halsöffnung von 16 cm Weite und 7 Breite. Zwei 8 cm breite horizontale Zierstreifen mit sauberem Blatt- und Herzornament. In den 1,2 cm starken roten Randlinien Suastikakreuze. Siehe Tafel I, 2.

Schon diese kurze, den Raumverhältnissen dieser Festschrift angepasste Katalogisierung der aegyptischen Textilien des Campo Santo-Museums zeugt von dem keineswegs zu unterschätzenden Wert, den dieselben für die christliche Costümkunde und insbesondere die Ikonographie haben.

---

[1] Die palmettförmig eingestreuten Dessins in vielfarbiger Wolle sind nicht, wie es scheinen könnte, durch Stickerei (opus acus) sondern durch Einflechten an vertikalgespannter Hochkette erzielt, die beliebte classische Technik des opus polymitum. Aehnliche Beispiele bei Fr. Bock, „Kata log“ S. 16ff.

Das Todesjahr der hl. Caecilia.

Von

Dr. Peter Anton Kirsch.

Der Haupteinwand, den man immer wieder gegen die Echtheit der Martyrakten der hl. Caecilia erhebt, betrifft die Chronologie. Denn sie deuten an oder sagen geradezu, dass die Kirche zur Zeit, als die Heilige ihren Glauben mit ihrem Blute besiegelte, durch eine schreckliche Verfolgung heimgesucht wurde.

Nur in einer geringen Anzahl von Passionarien ist das Jahr verzeichnet, in welchem die glorreiche Blutzeugin den Martertod erlitten haben soll; nur wenige nennen die Kaiser, kein einziges von den uns bekannten die Konsuln, unter denen das Martyrium stattgefunden hätte. Der „problematische" Name des Stadtpräfekten Turcius Almachius kann uns keinen Anhaltspunkt bieten bei der Beantwortung der Frage: In welche Zeit ist das Martyrium der hl. Caecilia zu setzen? Wir vermissen jede nähere Zeitangabe, wie sie echte Martyrakten ausdrücklich der Nachwelt überliefern. Bei den unsrigen wird die Zeit des Martyriums offenbar als bekannt vorausgesetzt, und sie wollten nur ihre Geschichte der Vergessenheit entreissen.

Lediglich die Person des Papstes, welcher das Steuer des Schiffleins Petri in den Jahren 222—230 geführt hat, Urbanus, scheint uns die Datierung einigermassen zu ermöglichen. Die Erwähnung dieses Papstes setzt das Datum für das Martyrium der hl. Caecilia unter die Regierungszeit des Kaisers Alexander Severus (222—235).

Eine Menge Schwierigkeiten jedoch, die sich hieraus ergaben, war bestimmend, den Martertod der Heiligen in die verschiedensten, weit auseinander liegenden Zeitperioden zu verlegen.

Wir referieren in Kürze die bemerkenswertesten Hypothesen, welche in dieser Frage vertreten werden.

Am meisten Verbreitung, aber auch sofort Widerspruch von den verschiedensten Seiten hat wohl diejenige gefunden, welche seiner Zeit G. B. de Rossi[1] aufgestellt hat. Nach ihm hätte die hl. Caecilia die Palme des Martyriums um das Jahr 177 unter der Regierungszeit des Marc Aurel und Commodus errungen, eine Meinung, die schon früher Tillemont[2] vertreten hatte.

Zur Begründung macht man geltend: „Unter Beibehaltung des Namens Urbanus bemerkt das Martyrologium des Ado, anscheinend des Widerspruches sich nicht bewusst, dass die Heilige zur Zeit des Marc Aurel und Commodus litt, also beinahe 50 Jahre vor genanntem Papste: „Passa est autem beata virgo Marci Aurelii et Commodi temporibus.“ Wo fand Ado diese Notiz, nach welcher das Martyrium der hl. Caecilia in das Jahr 177 oder ungefähr um dasselbe fällt? Für den Augenblick lässt sich das nicht sagen, aber man darf versichert sein, dass er sie aus einer alten Quelle hatte, welcher er Glauben schenkte. Nimmt man sie gleichfalls an, so werden sich dadurch eine Menge von Schwierigkeiten lösen. Die Sprache der Akten stimmt jetzt mit den bekannten Thatsachen der Geschichte überein. Nicht nur regierten zwei Fürsten, welche die Kirche verfolgten, sondern die Worte des Richters, als er über die Martyrer das Urteil fällt, sind genau dieselben, sind thatsächlich eine blosse Uebersetzung der Worte, mit denen Eusebius das Edikt dieser Kaiser wiedergiebt, dass nämlich, „alle welche sich weigerten, ihren Glauben an Christus abzuschwören, gestraft werden sollten; wenn sie aber die Anklage zurückwiesen, dann sollte sofort auf Freilassung erkannt werden“.

Die chronologische Schwierigkeit hinsichtlich der Kaiser ist somit erledigt; es handelt sich nun um den Papst.

Erlitt Caecilia den Martertod im Jahre 177, so erhebt sich die Frage, was sie mit dem hl. Urbanus zu thun habe. Zu ihrer Beantwortung muss man sich zu der Annahme verstehen, dass es zwei Bischöfe desselben Namens zu verschiedenen

---

[1] Roma sotteranea II. p. XXXVII ff; p. 52 ff. Vgl. auch Kraus: Roma sott. p. 178 ff; Kraus: Real-Encykl. der chr. Alt. I, 187; Roller: Catacombes II, 289; Guéranger: St. Cécile et la Soc. Rom. p. 367 ff. etc.

[2] Memoires eccl. III p. 260 und 689 f.

Zeiten gegeben hat. Der eine war Bischof von Rom, der andere von irgend einem unbekannten Sitze.

Der eine, Papst und Confessor, wurde im Coemeterium des Callistus begraben, der andere, Bischof und Martyrer, im Coemeterium des Praetextatus. Man braucht nur anzunehmen, dass letzterer in Rom während des Episkopates des hl. Eleutherius sich aufhielt und bei vorkommenden Gelegenheiten dessen Stelle vertrat; so ist ja bekannt, dass auch die Bischöfe Caldonius und Ercolanus die Stelle des hl. Cyprian in Karthago vertraten. Die meisten alten Akten sind durch Uebertreibungen verunstaltet worden. Wie jede Behörde zur obersten Behörde oder zum Präfekten wird, so war es nur natürlich, dass Urban, ein Bischof, der Papst sein musste. Die Abfassung der Akten fällt in eine Zeit, während die Leichnahme des Papstes sowohl, als auch der Martyrin noch in ihrem ursprünglichen Grabe lagen, und beide noch unmittelbar neben einander gesehen wurden. Darum erschien es als etwas Ausgemachtes und Sicheres, dass beide zu einander in Beziehung gestanden, und der Copist, welcher die Akten zusammenstellte oder abschrieb, brauchte sich nur der allen Geschichtsschreibern eigenen Freiheit zu bedienen, von Thatsachen, die er zu berichten hatte, die Gründe oder Ursachen zu erforschen oder zu bestimmen. Caecilia und Urban waren in nebeneinder liegenden Kammern begraben, und ein Bischof, namens Urban, war zu ihren Lebzeiten mit ihr befreundet gewesen, darum war dies ein und derselbe Urban, und der Papst hatte der Heiligen diesen ehrenvollen Begräbnisplatz wegen seiner Freundschaft zu ihr und aus Bewunderung für ihre hervorragenden Verdienste gegeben."

Ehe wir in eine nähere Besprechnng dieser Hypothese, die zweifelsohne etwas Bestechendes hat, eintreten, wollen wir mit den hauptsächlichsten, ihr widerstreitenden Ansichten bekannt machen.

Aus der Anlage der Papstkrypta will Erbes[1] den Schluss ableiten, dass das Martyrium der hl. Caecilia in die Zeit der Verfolgung unter Septimius Severus (202—211) zu versetzen sei. Nach dem Versuche nachzuweisen, dass Anteros und Pontian, die ersten römischen Bischöfe seien,[2] welche in der Papstkrypta ihre Ruhe-

[1] Briegers Zeitschrift für K.-G. IX. Bd. 1888. p. 1 ff; s. p. 42.
[2] l. c. p. 41.

stätte fanden, schreibt er: „Da die Krypta erst im Januar 236 für Aufnahme der Bischöfe bestimmt wurde, ist dadurch jede spätere Zeit für den Tod der Caecilia ausgeschlossen, hingegen die von den Akten gegebene Versetzung unter Bischof Urbanus (222—230) erscheint ganz passend. Indes da die Verbindung der Caecilia mit dem Namen des Urbanus für die Zeit ihres Lebens und ihres Todes nichts beweist, unterliegt jene Datierung der Schwierigkeit, dass Caecilia unter dem damals regierenden Kaiser Alexander Severus nicht wohl Martyrer geworden sein kann. Der Versuch, ihren Tod in die Zeit Marc Aurel's hinaufzurücken, erweist sich als unbegründet; dazu lässt die Anlage des Coemeteriums allgemein und die spätere Bestimmung der Crypta, die noch möglichst wenige Gräber in derselben voraussetzt, an spätere Zeiten denken. Am wahrscheinlichsten bleibt also die Zeit der Verfolgung unter Septimius Severus (von 202—211). Ist das doch gerade dieselbe Zeit, in der Zephyrinus den Callistus über das Coemeterium setzte, dasselbe allem Anschein nach erst einrichten liess. Wer dabei auf das Vorkommen einer Mehrzahl von Kaisern in den Akten Gewicht legt, wie de Rossi, sei erinnert, dass seit 198 Caraccalla zum Augustus und Mitregenten seines Vaters ernannt war, also, wie die Akten vorauszusetzen, zwei Kaiser vorhanden waren. Ja, da Caracalla offiziell Marcus Aurelius Antoninus hiess, könnte die Angabe des Ado (passa est beata Virgo Marci Aurelii et Commodi temporibus) am Ende noch eine halbwahre Erinnerung bewahrt haben. Doch von derlei ganz abgesehen, ist die Zeit des Septimius Severus die wahrscheinlichste für das Martyrium der Caecilia, wenn diese einmal Martyrer wurde. Ihre Bestattung an dem bevorzugten Orte würde es zur Not zwar schon erklärlich machen, dass sie daraufhin von den späteren für eine Märtyrin angesehen und schliesslich verehrt wurde, aber ihr Martyrium in Frage zu stellen, liegt doch kein rechter Grund vor."

Langen[1] will den Martertod unserer Heiligen ungefähr 30 Jahre später, in die Zeit des Maximin, verlegt wissen. „Vielleicht gehört auch in die Zeit des Maximin", meint er, „das Martyrium

[1] Geschichte der röm. Kirche bis zum Pontificat Leo's I p. 268 f.

der hl. Caecilia, einer vornehmen christlichen Jungfrau aus Rom. Die in ihren, erst im 4. oder Anfangs des 5. Jahrhunderts entstandenen Akten enthaltene Legende versetzt freilich ihren Tod unter Urbanus; aber erst unter Maximinus Trax, also während des Pontificates des Pontian gestalteten sich die politischen Verhältnisse in Rom so, dass eine Verfolgung der Christen möglich wurde. Das vornehme Geschlecht der Caecilier scheint wenigstens gerade in jener Zeit der Kirche von Rom viele hervorragende Mitglieder geschenkt zu haben. In dem damals viel benutzten Coemeterium des Kallistus finden sich eine Menge von Namen, welche in der Familie der Caecilier üblich waren. Und der Tradition zufolge soll die hl. Caecilia selbst in diesem Coemeterium ihre Ruhestätte gefunden haben. Unter Maximin konnte darum wohl eine dieser Familie angehörige Jungfrau heidnischer Verfolgungssucht zum Opfer fallen, und leicht auch Pontianus, unter dessen Pontificat dies geschehen sein mag, in der dichtenden Legende mit seinem Vorgänger Urbanus verwechselt werden. Die Verwechselung Pontians mit Urban konnte ebenso leicht vorkommen, als die des Kaisers Maximin mit seinem Vorgänger Alexander, wie wir z. B. in dem Felicianischen Papstkatalog finden, entsprechend dem in verschiedenen Marterakten stehenden Irrtum, nach welchem Alexander als Christenverfolger erscheint."

Mit besseren, wenn auch nicht immer sehr einleuchtenden Argumenten, sucht Aubé[1] seine Annahme zu stützen, das Todesjahr der hl. Caecilia sei in die Regierungszeit des Decius und Valerian, zwischen 249 – 260, zu verlegen.

Nach einer Widerlegung der von de Rossi für das Jahr 177 beigebrachten Argumente, geht der Gelehrte zum Beweise seiner Behauptung über[2] und macht dafür geltend:

„Die Akten passen besser in die Zeit des Decius und Valerian als in die von Marc Aurel und Commodus. Diese Annahme wird gestützt durch die Idendität mehrerer Eigennamen, welche den Akten der hl. Caecilia und des Urban gemeinsam sind mit solchen, in welchen der Kaiser Decius eine Rolle spielt. Zwar findet sich in letzteren nicht der Name des Praefekten Almachius, aber mehrmals

---

[1] Les Chrétiens dans l'empire romain. p. 395 ff.
[2] l. c. p. 411 ff.

der eines Valerianus. Die Akten des Abdon und Sennen verzeichnen einen Brief, welchen Decius an ihn adressiert hat mit der Aufschrift: Turcius Ruffius Apolonius Valerianus praefectus praetorii. Dies ist zweifelsohne Ruffinius Valerianus, Stadtpraefekt von Rom unter Decius. Die Umwandlung von Almachius in Apollonius ist nicht sehr natürlich. Aber Aenderungen von Eigennamen und Schreibfehler finden sich auch nicht selten in den Passionarien. So z. B., nachdem mehreremale Valerianus richtig geschrieben wurde, heisst es auf einmal Valentianus.

In einer Handschrift der Akten des hl. Cyprian liest man Casto Paterno statt Aspasio Paterno, und ein wenig weiter hat man in demselben Texte aus Galerio Maximo pronconsule ein Galerio et Maximo proconsulibus gemacht. Unser Turcius hat manche Wandlungen erfahren und man hat geschrieben: Turgius, Turtius, Tiburtius, Turbidus. Die gewöhnliche Lesart Almachius wurde manchmal Almatius, Almahius, Amachus umgeändert. Der Familiennamen ist Turcius; und es ist bemerkenswert, dass dies der der Name eines Praefekten von Rom unter der Regierung des Decius ist.

Auch ein Confessor Urbanus lebte in dieser Zeit; wir finden ihn mehrmals citiert in den Briefen Cyprians. Dieser hatte um das Jahr 250 für den Glauben Zeugnis abgelegt, war in die Verbannung geschickt worden und hatte sich nach Rückkehr dem Schisma des Novatian zugewandt. Schliesslich kehrte er aber zur grossen Freude des Papstes in den Schooss der Kirche zurück. Wäre es eine unannehmbare Hypothese, wenn man die Vermutung ausspricht, dieser Urbanus sei vielleicht nach seiner Wiederaufnahme in die Gemeinschaft mit der Kirche zum Bischof für einen Sprengel in der Umgebung Roms erwählt worden? Dass er als solcher Caecilia, Valerian und Tiburtius für den Glauben gewonnen, und dass er zugleich mit diesen zwischen 257 und 260 den Martertod erlitten?"

Endlich muss noch eine Notiz einiger Codices erwähnt werden, durch welche der Papst Urban nebst Caecilia und Genossen in die Zeit Diokletians versetzt werden. Diese Datierung findet sich in der aus dem 9. Jahrhundert stammenden Berner Handschrift des

Catalogus Felicianus;[1] desgleichen begegnen wir dieser Zeitangabe in griechischen Menologien des 11. Jahrhunderts, aus. welchen sie Surius übernommen hat. Ganz vereinzelt ist sie auch in ein lateinisches Passionarium[2] der Lateranbasilika übergegangen, welches offenbar aus einer der beiden genannten Quellen schöpfte.

Sie hat weiter keine Beachtung gefunden, weil sie offenbar falsch ist.

Unterziehen wir nun die verschiedenen Versuche, für die Zeit des Martyriums der hl. Caecilia einen festen Anhaltspunkt zu finden' einer näheren Beleuchtung. Die letztgenannte Datierung, sowie die Hypothese, welche Langen aufgestellt hat, können wir ohne Weiteres übergehen.

Wir beginnen mit der Beantwortung der Frage: „Sind die von de Rossi für das Jahr 177 beigebrachten Gründe sichhaltig?"

Bei seiner Argumentation stützt sich der Gelehrte auf die Schlussbemerkung, welche das Martyrologium des Ado unter dem 22. Nov. macht: Passa est autem beata Virgo Marci Aurelii et Commodi temporibus.[3] Von hier fand diese Zeitbestimmung ihren Weg in eine Anzahl von Passionarien.

Die Nationalbibliothek von Paris weist 32 Handschriften auf, welche die Akten der hl. Caecilia enthalten. Nach Aubé[4] hat aber keines diese oder eine andere nähere Zeitbestimmung.

Auch vermochten wir keinen Münchener, Florentiner, Mailänder u. s. w. Codex aufzufinden, welcher die von de Rossi angenommene Datierung trüge. Dagegen findet sie sich in einer Brüsseler Handschrift.[5]

---

[1] Cod. Bernensis 225 S. Duchesne lib. pontif. Tom. I. p. LI und 72; Mommsen. lib. pontif. Tom. I p. LXX und p. 22.

[2] Cod. A. Bosio macht in seinen handschriftlichen Notizen, welche sich auf der Biblioteca Vallicellana befinden, darauf aufmerksam. Siehe de Rossi R. sott. II, XXXIX. Durch die gütige Vermittelung des Msgr. Straniero, Kanonikers an der Lateranbasilika konnten wir Einsicht nehmen von den daselbst befindlichen Passionarien. Unter der Signatur A sind mehr als 100 Codices verzeichnet; Nr. 67 und 77—81 sind Passionarien. Die von Bosio gemeldete Zeitangabe vermochten wir nicht zu finden. Nur Cod. 67 hat die nichtssagende Datierung: Martyrizata est sub die decimo Kl. decembr. sub. Alm. praefecto.

[3] Migne S. L. 123, 398.

[4] l. c. p. 354 f.

[5] Cod. Reg. Bruxell. nr. 64 p. 252r .

De Rossi schreibt,[1] er habe unter den römischen und anderen Codices, welche die Passio St. Caeciliae haben, nur in zwei aus dem XIII. und XV. (XIV.?) Jahrhundert stammenden[2] diese Zeitangabe gefunden. Aber ausser dem schon genannten Brüsseler Codex begegnet man ihr auch in zwei Handschriften von Monte Cassino,[3] welche bis ins 11. Jahrhundert hinaufreichen. Bei der Vergleichung von ungefähr 42 in den verschiedenen Bibliotheken vorhandenen Passionarien, in denen die Passio St. Caeciliae vorkommt, sind wir der in Rede stehenden Notiz noch in einigen weiteren[4] Codices begegnet.

Ado, welcher sein Martyrologium in den Jahren 859—870 vollendete, kann nun nach de Rossi die Bemerkung: Passa est autem beata virgo Marci Aurelii et Commodi temporibus nicht aus der Luft gegriffen, sondern müsse sie offenbar aus einer Quelle geschöpft haben, welcher er Glauben schenkte.[5]

Allein diese Schlussfolgerung de Rossi's, Ado müsse die Zeitangabe Marci Aurelii et Commodi imperatorum temporibus schon in einem alten Passionale gefunden haben, geht zu weit. Ado konnte sie so gut, wie jeder andere, aus den in den Akten gegebenen oder auch aus sonstigen Anhaltspunkten erschliessen. Zudem ist der Titel „Marco Aurelio und Comodo imperatoribus" keine officielle Bezeichnung. Caracalla und Alexander Severus hiessen offiziell Marcus Aurelius Severus Antoninus resp. Marcus Aurelius Severus Alexander, so dass die Angabe des Ado auch in einem Irrtum ihren Grund haben könnte. cf. Anm. 4.

---

[1] Rom. sott. II, XXXVIII.

[2] Cod. Vallicell. VII und XXIII.

[3] Cod. 139 und Cod. 149.

[4] Cod. Sessor. XXI. 29 (saec. XIII); Cod. Barber. XII. 29 (saec. XII); Cod. Vat. lat. 1226 (saec. XV) hat zwei Zeitangaben; Passa est autem (St. Caec. anno domini 225 temporibus Alexandri imperatoris. Alibi autem legitur, quod passa sit temporibus Marci Aurelii. Ein ital. Codex Chis. M. V. 118 (saec. XV) hat dieselbe Notiz, fügt aber noch bei: Marco aurelio, el quale signoreggiò negli anni dñi dugento vinti 220); die gleiche Bemerkung findet sich in Cod. 22247 (saec. XIII) der Münchener Staatsbibl. nach der Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Eine Handschrift der National-Bibl. zu Florenz (Conventi C. 3. 1899), welche gleichfalls den Text der Legenda anrea wiedergibt, hat die Schlussbemerkung: Passa est autem Cecilia anno dñi 223 temporibus Alexandri imperatoris.

[5] de Rossi, Roma sott. II, XXXVIII.

Aber auch abgesehen davon, so hat der gelehrte Forscher leider übersehen, dass schon Ado sich selbst bewogen sah, diese seine Angabe zu ändern, worauf bereits Bosio[1] anspielt. In der Weltchronik[2] des Ado, welche bis zu seinem Todesjahr 874 reicht, findet sich nämlich die Stelle: Aurelius Alexander Militari tumultu apud Moguntiacum interfectus est. Urbanus, Romae episcopus, multos nobiles ad fidem Christi et martyrium perduxit. Tunc temporis Caecilia virgo et Valerianus et Tiburtius atque Maximus martyrium compleverunt.

Dass der Stadtpräfekt von invictissimi principes nostri redet, passt auf die meisten Verfolgungen, und war dem belesenen Autor der Akten, der nach beinahe zwei Jahrhunderten seinen Text zusammenstellte, durch eine ganze Anzahl anderer Akten an die Hand gegeben, ohne dass er an bestimmte Herrscher zu denken brauchte. In einer von uns aufgefundenen Handschrift,[3] welche eine wesentlich andere Recension der Akten bietet, als die bisher bekannte, und vom Verfasser zur Grundlage einer anderen Arbeit gemacht wird, ist von imperatores überhaupt nicht die Rede.

Zudem wird man solch hochtrabende Titulatur unter Marc Aurel und Commodus noch vergeblich suchen. Erst von Commodus an finden sich vor dem Titel Augustus noch die Beiwörter Pius Felix, und ein einziges Mal „Invictus."[4] Septimius Severus trägt den Titel „Invictus" auf Münzen, aber nicht auf Inschriften. Erst von Caracalla an wird er stehende Titulatur.

Aus dem Ausdruck: invictissimi principes dürfte sich für die Zeit des Marc Aurel und Commodus in keiner Weise etwas beweisen lassen.

Die Bemerkung, welche Tertullian[5] und Euseb[6] machen, dass nämlich der Kaiser Marc Aurel nach der wunderbaren Errettung im Kampfe gegen die Markomannen und Quaden i. J. 174 aus einem

---

[1] Bosio: Hist, Pass. St. Caeciliae etc. p. 50.
[2] Migne S. L.; 123, 86.
[3] Cod. Reg. Monac. 14 418 saec. IX, aus dem Kloster Emmeram stammend.
[4] S. Cagnat: Cours d'Epigraphie latine p. 158. Commodus nahm den Beinahmen „Pius" i. J. 183 und „Felix" i. J. 185 an.
[5] Ad. Scap. 4 und Apol. 5.
[6] H. E. V, 5.

debellator der Christen ein protector derselben geworden sei, wollen wir nicht besonders urgieren. Die schweren Leiden, welche die Kirche von Lyon und Vienne um das Jahr 177 zu erdulden hatte, sind noch kein Beweis, dass damals die Verfolgung auch in Rom wütete. In den ersteren Gegenden war sie ein Ausbruch der Grausamkeit des Statthalters. Andernfalls wäre es unverständlich, wie Tertullian, der doch diese Zeiten miterlebte, den Kaiser einen Protector der Christen nennen konnte. — Aber abgesehen davon, so konnten auf Grund der bestehenden Staatsgesetze, auch ohne dass eine offene Verfolgung ausgebrochen, Martyrien vorkommen; die hl. Caecilia nebst Genossen hätten auch unter dieser Regierung ein Opfer heidnischen Fanatismus und der Habgier römischer Beamten werden können.

Als weiteren Punkt für die Begründung seiner Hypothese führt de Rossi das von den Akten erwähnte kaiserliche Edikt an: „Ut qui se non negaverint esse Christianos puniantur; qui vero negaverint, dimitantur. Dasselbe stimmt mit dem im Jahre 177 erlassenen überein, wie es im Briefe der Gemeinden von Lyon und Vienne an die kleinasiatische Kirche wiedergegeben ist. Man kann aber für dieses Argument darum keine Beweiskraft in Anspruch nehmen, weil der Autor der Akten dasselbe aus einer Stelle des Tertullian herübernehmen konnte. Bei dem Verhöre des Stadtpraefekten werden der hl. Caecilia nämlich Worte in den Mund gelegt, welche wörtlich aus Tertullian[1] abgeschrieben sind: O sententiam (iudicem) necessitate confusam! Negat inquirendos ut innocentes, et mandat puniendos ut nocentes. Parcit et saevit, dissimulat et animadvertit!

Diese Exclamation des Kirchenvaters schliesst sich enge an das Rescript des Trajan auf den bekannten Brief des jüngeren Plinius an, wonach das Aufsuchen der Christen verboten wurde. Jedoch sollte der Anklage stattgegeben, und der seiner Religion überwiesene Christ bestraft, der Apostat freigegeben werden. Dies berichtet Tertullian unmittelbar vor dem eben citierten Satze mit den Worten: „Tunc Trajanus rescripsit, hoc genus inquirendos quidem non esse, oblatos vero puniri debere".

---

[1] Apol. c. 2.

Doch auch aus Euseb konnte der Verfasser der Akten, welcher ungefähr 100 Jahre nach der Zeit des Vaters der Kirchengeschichte schrieb, jenes Edikt haben. Zu dem hatte der angeführte Satz fast für alle Verfolgungen seine Gültigkeit und war nach einer Bemerkung des Origenes[1] gegen Celsus den Christen jener Zeit wohlbekannt. Darum konnte er von einem späteren Verfasser für jede Verfolgung aufgenommen werden. Nach der von uns erwähnten Münchener Handschrift kleidet der Stadtpräsident seine Frage nur in die Worte:[2] Ignoras, quia invictissimi principes nostri praeceperunt, ut, qui se Christianos esse confiteantur, gladio puniantur. Hierauf erwiderte Caecilia: Nos scientes nomen sanctum, quod omnino negare non possumus.

Wir ersehen hieraus, dass man mit diesen Argumenten für die Zeit des Marc Aurel und Commodus nichts beweisen kann.

Ebensowenig stringent dürften die Gründe sein, welche de Rossi für die weitere Hypothese beibringt, dass wir es in den Akten nicht mit dem Papste Urbanus, sondern mit einem unbekannten Bischofe dieses Namens zu thun hätten.

Zunächst soll man sich zu der Annahme verstehen, dass es zwei Bischöfe mit dem Namen Urbanus zu verschiedenen Zeiten gegeben habe. Der eine Bischof von Rom, der andere Bischof von einem unbekannten Sitze; der eine Papst und Confessor, bestattet im Coemeterium des Callistus, der andere Bischof und Martyrer, beigesetzt im Coemeterium Praetextati.

Allein der Bischof und Martyrer Urbanus, der hier als Kronzeuge auftreten soll, ist eine vollständig hypothetische Person.

Wir stellten zunächst mit Laderchi[3] die Frage: Verum praeterquam, quod erroris ab omnibus manifestissime redarguuntur, cuinam

---

[1] Orig. c. Cels. c. 2: *Πολλοὶ δὲ καὶ τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπιστάμενοι ὡς ὁμολογήσαντες μὲν Χριστιανισμὸν, ἀποθανοῦνται, ἀρνησάμενοι δὲ ἀπολυθήσονται. Καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἀπολήψοντα* Migne S. G. 11, 883. Bei Euseb. H. E. v, 5 lautet das Rescript: *τοὺς μὲν ἀποτυμπανασθῆναι, εἰ δέ τινες ἀρνοῖντο, τούτους ἀπολυθῆναι* cf. Hieron. De vir. illustr. c. 42: Veteri obtinente lege, absque negatione non dimitti Christianos.

[2] Nach der bisher bekannten Recension lautet die Stelle: Ignoras, quia Domini nostri invictissimi principes iusserunt, ut qui se non negaverint, esse Christianos, puniantur, qui vero negaverint, dimittantur! Sancta Caecilia dixit: Sic Imperatores vestri errant, sicut et Nobilitas vestra etc.

[3] Laderchi: St. Caeciliae v. et m. acta etc. I, 136.

innixi fundamento potius sub Marco Aurelio et Commodo, quam sub alio — etiam Alexandro praetermisso — ex persecutoribus imperatoribus eam (St. Caeciliam) ponendam decernunt? A quibus Actis, a qua historia, a quonam id Scriptore didicerunt? Wenn man nun einmal die Hypothese von diesem unbekannten Bischofe Urbanus annehmen will, warum versetzt man ihn nicht lieber in die Zeit eines Decius oder Diokletian? Das würde mit demselben Rechte geschehen können, und zugleich würde sich dadurch auch die Schwierigkeit lösen, die sich aus der architektonischen Analyse der beideu Krypten, der Papstkrypta und derjenigen der hl. Caecilia, ergibt. Denn sowohl der Ingenieur Michael de Rossi, als auch sein Bruder, der gefeierte Archäologe G. B. de Rossi, sprechen sich offen dahin aus, dass nach der ganzen Anlage die Papstkrypta älter zu sein scheine, als die Krypta der hl. Caecilia.[1] Ja letzterer steht nicht an, die Erklärung abzugeben, dieser Umstand begünstige die gewöhnliche Datierung, wonach die hl. Caecilia unter Alexander Severus den Martertod erlitten habe. Zur Rettung seiner Hypothese nimmt er an, man habe die Leiche der Heiligen wahrscheinlich in diese Kammer gebracht, nachdem die Krypta für die Päpste abgesondert war.

La demolizione adunque della parete di fondo della cripta papale, schreibt de Rossi, con la violazione di qualche sepolcro in sì antico secolo è un fatto singolare; ed è probabile, che i sepolcri quivi fossero soltanto preparati e non occupati. Per la spiegazione die questo enigma molte congetture possiamo fare . . . . . abbiamo buone ragioni per supporre il cemetero di Zefirino e di Callisto essere stato fondato ampliando alcun preessistente ipogeo dei Cecilii Cristiani. Ciò posto, la Cripta papale non potè forse essere stata già preparata dai Cecilii e da loro ceduta a Zefirino per sepolcreto

[1] Rom. sott. II. Tav. 53 und p. 153: Non debbo però dissimulare, che la scoperta del sepolcro di S. Cecilia nel luogo e modo descritti, sembra favorire la cronologia comunemente adottata; l' attribuzione cioè di quella martire ai tempi di Alessandro Severo. Imperocchè l'angusta celletta, nella quale da principio giacque la santa, fu un appendice irregolare e studiosamente incavata nell angolo sinistro del principale sepolcro della cripta papale. Ora poichè questa fu instituta da Zefirino, il quale probabilmente preparò per se quel principale sepolcro, la cella creata con tanto studio per deporre la Martire presso le tombe dei papi del essere posteriore almeno a quello di Zefirino.

dei romani pontefici? E non potè Zefirino medesimo aprire la celletta a lato del monumento, che a se riservava, e colà trasferire il sarcofago della martire veneranda, signora padrona precipua del cemetero? Il quale sarcofago non perciò fu aperto e violato; anzi ne anche fu necessariamente estratto da una richia. Esso poteva, come altri esempi ci mostrano, essere stato semplicemente addossato alla parete.[1]

Wir können diesen Conjekturen nicht zustimmen; vielmehr scheinen uns die wichtigsten Gründe dagegen zu sprechen.

Für's erste verlangten die römischen Civil- und Religionsgesetze in solchen Fällen eine ausdrückliche Erlaubnis der Pontifices Maximi, wie de Rossi an einer anderen Stelle ausführt.[2] Von nicht geringerer Ehrfurcht und Hochachtung gegen die Gebeine der in diesen unterirdischen Grabeskammern Beigesetzten waren die ersten Christen erfüllt, besonders in einer Zeit, wo noch kein Platzmangel in der unter der Erde gelegenen Totenstadt zu verzeichnen war. Selbst der gelehrte Forscher legt das Geständnis ab: Della religiosa cura degli antichi prepositi all' opera fossaria nei primi tre secoli di non toccare i sepolcri preessistenti è una continua dimostrazione tutta l' analisi architettonica del mio fratello.[3]

Unwillkürlich drängt sich da die Frage auf: Warum gerade in unserem Falle eine Ausnahme? Einmal angenommen, die hl. Caecilia sei ursprünglich in der Krypta beigesetzt gewesen, welche später zur Ehrengruft für die Nachfolger des hl. Petrus bestimmt wurde, warum denn eine Uebertragung in die anstossende Kammer? Nach der Eweiterung der letzteren und nach Anlage des Pseudoporticus, eine Arbeit, die wahrscheinlich schon dem Papst Damasus zuzuschreiben ist, hat die Krypta der hl. Caecilia, ursprünglich nur ein Anbau an die Papstgruft, eine Länge von 6,88 m und eine Breite von 3,76 m, während die Papstkrypta nur 3,5 m lang und 2,75 m breit ist. Man wird nicht bestreiten können, dass die Ver-

---

[1] l. c. p. 152 f. Auch Erbes l. c. p. 41 nimmt eine Uebertragung der hl. Caecilia an von dem Hauptgrabe der Papstkrypta, das i. J. 236 zur Ruhestätte des Pontian bestimmt worden sei, nach der anstossenden Grabeskammer.

[2] Bullettino di arch. crist. 1865 p. 90

[3] Rom. sott. II. p. 152 Anm. 4.

grösserung der Caeciliengruft schon unter Zephyrin möglich war. Beide Grabkammern gehörten den Caeciliern. Warum nun gerade diese, in welcher die Heilige ihre Ruhestätte bereits gefunden, zur Ehrenkrypta der Päpste einrichten, während in unmittelbarster Nähe eine geräumigere zu diesem Zwecke hergestellt werden konnte, ohne dass ein Translation der Martyrin notwendig wurde?

Und endlich, wenn die hl. Caecilia ursprünglich den Ehrenplatz in der Hauptkrypta, der späteren Papstgruft einnahm, wie ist es erklärlich, dass man einen so engen, schmalen Raum, man möchte sagen einen Winkel, zu ihrer ferneren Ruhestätte auserwählt? Lag es nicht nahe, dass man baldmöglichst, und nicht erst nach 150 Jahren, eine jener Gruft, aus welche sie hatte weichen müssen, ähnliche herstellte?

Fürs andere steht und fällt de Rossi's Conjektur mit der Annahme, dass die hl. Caecilia schon bei ihrer ersten Bestattung in einem von einem Sarkophage umschlossenen Cypressensarge beigesetzt worden sei.[1] Er glaubt in diesem Punkte Guéranger[2] beipflichten zu müssen, der sich dahin ausspricht: L' arche de cyprès devait necessairement remonter jusqu' à la sépulture de Cécile par St. Urbain. Ont sent aisément, qu' il eût été impossible, au neuvième siècle, de transférer le corps de la Martyre dans un cercueil si étroit, sans déranger l' attitude et peut être même sans disjoindre les membres. On a du remarquer, que le Liber pontiticalis racontant les actes de religion du pontife Paschal envers la Sainte, ne parle que de l' étoffe, dont il fit granir le cercueil, donnant assez clairement à entendre, que ce cercueil existait antérieurement, e n' avait besoin, que d' être décoré. La dimension assez faible du coffre de cyprès s' explique aisément par la necessité de l' insérer dans un sarcophage. Les corps des saints Valérien, Tiburce et Maxime étaient dans un sarcophage semblable, mais étendus sur les dos et simplement enveloppés de linceuls. Les savants protestants Plattner, Bunsen etc. dans leur grand ouvrage sur Rome (Beschreibung der Stadt Rom t. III, part. III) ne voient aucune difficulté à faire remonter l' attitude du corps de la Sainte à sa première sepulture;

---

[1] Rom. sott. II, 125.
[2] La societé Rom etc. p. 497. S. auch Guéranger: St. Cecile 2. ed. p. 313 f.

nous croyons avoir montré jusqu' à l' evidence, qu' il faut rapporter au même le coffre de cyprès, qui le contenait."

Wir müssen gestehen, das uns die Evidenz dieses Beweises durchaus nicht einleuchten will. Von welchem Werte aber dieser Evidenzbeweis ist, wird man am besten erkennen, wenn man das Papstbuch über die erste Auffindung der Reliquien unter Paschalis I.[1] i. J. 821 vernimmt. Quod (corpus St. Caeciliae) tribuente Deo, dum sollicite quereret, repperit in cimiterio Praetextati, situm foris portam Appiam, aureis illud vestitum indumentis, cum corpore venerabilis sponsi Valeriani, pariterque et linteamina martyrii illius sanguine plena, quando ab impio percussa carnifice Christi Domini martyr est regnantis in saecula consecrata. Quibus et linteaminibus sanguis sanctae martyris abstersus, involuta ad pedes illius corporis sacratissimo cruore plena de trina carnificis percussione reperta sunt. Dann heisst es weiter: *Quae cuncta suis pertractans manibus collegit* et cum magno honore infra muros huius Romanae Urbis in ecclesiae nomine ipsius sanctae martyris dedicata, ad laudem et gloriam omnipotentis Dei eiusdem virginis corpus, cum carissimo Valeriano sponso atque Tyburtio et Maximo Martyribus, necnon Urbano et Lucio pontificibus, sub sacrosancto altare collocavit.

In ähnlicher Weise, ja teilweise mit denselben Worten wird die Auffindung der Heiligen in der s. g. Revelatio[2] Paschalis Papae erzählt.

Was sagt nun der Bericht des Papstbuches? Paschal entdeckte die irdischen Ueberreste der Martyrin im Coemeterium des Praetextatus, noch bekleidet mit den goldgewebten Gewändern, zu Füssen in einem Knäuel zusammengewickelt die Tücher, mit denen man das aus Liebe zu Jesus vergossene Blut aufgetrocknet hatte. Eigenhändig erhebt er die Reliquien, eigenhändig nimmt er die blutgetränkten Leinwandstücke aus dem Grabe. Quae cuncta suis manibus pertractans *collegit.* Alles dies berührt er mit seinen Händen

---

[1] Liber pontif. ed. Duchesne T. II, p. 56 (XVI).

[2] Siehe in Cod. Vat. Ottobon. 106 fol. 274r ff; Cod. lat. Basil. Vatic. D. (Nr. 5. A.) fol. 135 ff; Cod. Vallicell. Tom. I, 332r ; Cod. Vallicell. Tom. IX fol. 191; Mansi: Concil. Tom. XIV, 374; Baronius Ann. ad a. 821 § IV ff.; Bosio: Hist. pass. St. Caec. p. 42 ff.

und sammelt es sorgfältig. Dann lässt er die Reliquien unter den grössten Ehrenbezeugungen nach der transtiberinischen Basilika überführen, wo die Beisetzung erfolgte.

Es sei nun dahingestellt, ob Paschal den kostbaren Schatz schon in den Katakomben in den Cypressensarg eingeschlossen hat, oder erst an dem Orte, wo er seine endgiltige Ruhestätte finden sollte. Denn bis zur Beisetzung unter der Confessio und bis zur Vollendung der Restaurationsarbeiten verstrich ja noch längere Zeit.

Jedenfalls lässt die strikte Interpretation der genannten Stelle im Berichte des Papstbuches die Annahme eines Cypressensarges nicht zu. Auch der Berichterstatter weiss von einem solchen Schreine, in welchem die irdischen Ueberreste der Martyrin in der Gruft gebettet waren, offenbar nichts; andernfalls wäre es unerklärlich, wie er von einem „Sammeln" oder „Zusammenraffen" der Reliquien reden konnte.

Ja noch mehr; unsere Behauptung wird auch durch das Zeugnis der Augenzeugen bei der zweiten Auffindung gestützt. Sie alle sind der Ansicht, dass der Schrein von Cypressenholz, welcher die Gebeine der Heiligen umschloss, von Paschalis herrühre, und sprechen ihre Verwunderung darüber aus, dass er nach so langer Zeit noch so gut erhalten war.

Baronius[1] sagt: Vidi, quae in marmoreo monumento posita erat, arcam cupressinam, qua sacra membra Caeciliae claudebantur, operculo ductili clausam, eamdemque modice laesam: ut vehementer fuerim admiratus, quomodo post octingentos[2] septuaginta octo annos potuerit arca lignea, humectante illam marmoreo sui natura sepulchra, subtus terram absque ulla aeris participatione locata, ita integra et illaesa servari . . . . In ähnlicher Weise spricht sich ein von uns in der Biblioteca Alessandrina entdeckter gleichzeitiger Bericht eines Ludwig Schifale[3] aus. La cassa, dove stava, sola è di cipresso et quasi pocchi giorni forse fatta et credo, havrà da 700 anni.

---

[1] Ann. ad a. 821 § XV.

[2] Hier ist dem Gelehrten ein Rechenfehler unterlaufen; von 821—1590 sind nur 778 Jahre.

[3] Cod. Bibl. Aless. I. h. 4. p. 177a — 179b.

Die Inschrift der Marmortafel, welche Paschalis zum Andenken an die Translation herstellen liess, ist in allgemeinen Ausdrücken gehalten und redet lediglich davon, dass der Papst den Leichnam der Heiligen aufgefunden und in einem Marmorsarkophag gebettet habe.[1]

Die Argumente, welche Guéranger beibringt für die Existenz des Cypressensarges von Urbans Zeiten her, beweisen durchaus nichts. Er schreibt, wie schon oben citiert: On sent aisément, qu'il eût été impossible, au neuvième siècle, de transférer le corps de la Martyre dans un cercueil si étroit, sans déranger l'attitude et peut-être disjoindre les membres. On a du remarquer, que le liber pontificalis racontant les actes de religion du pontife Paschal envers la Sainte, ne parle que de l'étoffe, dont il fit garnir le cercueil, donnant assez clairement à entendre qui ce cercueil existait antérieurement, et n'avait besoin que d'être décoré.

Mit der Berufung auf die Lage, in welcher die hl. Gebeine von Paschalis aufgefunden wurden, wird eine Frage berührt, deren Beantwortung über den Rahmen dieser Abhandlung hinausgeht, nämlich: Wie ist die Integrität zu verstehen, in welcher man den Leichnam der Martyrin bei der Wiederauffindung angetroffen? Davon soll in einer anderen Arbeit des Verfassers die Rede sein. Nur sei citiert, was der Augenzeuge Bosio[2] hierüber berichtet: Virgineum corpus palmos quinque cum fere dimidio longum apparebat, haud dubie vetustate exsuccis ossibus et contractis; nam viventem Virginem excelsiore statura fuisse quis ambigat?

Nach ärztlichem Urteil, das wir einholten, konnte eine Translation aus der Krypta in einen bereitstehenden Sarg mit Beibehaltung der ursprünglichen Lage der hl. Gebeine ganz gut vorgenommen werden, falls sie nur mit der nötigen Vorsicht geschah.

Wenn aber das Papstbuch im Zusammenhang mit der Aufzählung kostbarer Gewänder u. s. w., welche der Papst an die Kirche der hl. Caecilia schenkte, auch des wertvollen Stoffes Erwähnung thut, mit dem er den Schrein der Heiligen ausschlagen liess, so gibt es damit nach unserem Ermessen durchaus noch nicht „deutlich zu

---

[1] Hoc illud (corpus Stae Caeciliae) marmore condens.
[2] Hist. Pass. St. Caec. p. 157.

verstehen, dass der Sarg schon vorher existirte und nur verziert zu werden brauchte.“ Die Erwähnung des Holzschreines, wie auch des nur in der oben citierten Inschrift genannten Marmorsarkophages, ebenso wie der marmornen Särge der übrigen Heiligen dürfte deshalb unterlassen worden sein, weil sie keinen besonderen Wert repräsentierten, also in jener Aufzählung nicht besonders hervorzuheben waren.

Hiernach dürfte sich die Annahme, dass die hl. Caecilia schon bei ihrer ersten Bestattung in einem von einem Steinsarkophage umschlossenen Cypressensarge beigesetzt worden sei, kaum halten lassen; vielmehr dürfte man aus den vorhandenen Schriftdenkmälern das Gegenteil erschliessen können.

Dass der Episcopus oder Papa Urbanus, wie er in den Matyrakten der hl. Caecilia auftritt, kein anderer als der Papst dieses Namens ist, werden wir weiter unten in anderem Zusammenhang darzuthun versuchen.

Fassen wir alles zusammen, so ergibt sich für uns als Resultat: Die Annahme de Rossi's, dass der Martertod der hl. Caecilia bis in die Zeit Marc Aurels (177) hinaufzurücken sei, lässt sich weder mit den Argumenten, welche der Gelehrte hierfür aus den Akten der Heiligen beigebracht hat, noch auf Grund der aus der Anlage des Coemeteriums gewonnenen genügend stützen. Vielmehr sprechen gewichtige Gründe dafür, dass das Martyrium der hl. Caecilia in eine spätere Zeit zu versetzen ist.

Was ist nun von der Hypothese zu halten, welche Erbes aufgestellt hat, dass nämlich die hl. Caecilia unter der Verfolgung des Septimius Severus den Martertod erlitten habe?

Zunächst sind wir mit Neumann[1] der Ansicht, dass Erbes den Beweis schuldig geblieben ist für die Annahme, Caecilia sei ursprünglich in dem Grabe bestattet gewesen, welches i. J. 236 den Papst Pontian aufnahm. Damit fällt aber auch seine weitere Behauptung, jede spätere Zeit als das Jahr 236 für den Tod der hl. Caecilia sei ausgesclossen.

Ebenso konnte uns seine Beweisführung,[2] die gar manche

---

[1] Röm. Staat und allgemeine Kirche I, 311.
[2] Erbes l. c. p. 23 ff.

Sprünge macht, nicht davon überzeugen, dass der Papst Zephyrin von Anfang an in einem oberirdischen Oratorium beim Eingang in das Coemeterium seine Ruhestätte gefunden hat, nicht aber in diesem selbst.

Da ferner nach Erbes auch Papst Urban mit der Martyrin in keiner Verbindung gestanden hat, so finden wir uns damit auf vollständig unsicherem Boden. Die „wahrscheinlichste Zeit", in welcher die hl. Caecilia gemartert wurde, bleibt dann nicht die Verfolgung des Septimius Severus (202—211), sondern mit demselben Rechte können wir jede spätere Verfolgung als die Zeit bezeichnen, in welcher das Martyrium stattgefunden hat.

Das Gleiche gilt von der Conjectur[1], welche Aubé aufstellt. Denn mit der Annahme, das Martyrtum der hl. Caecilia falle in die Zeit der Valerianischen Christenverfolgung, begeben wir uns auf ein Gebiet, dem jede historische Basis, jeder reale Untergrund fehlt, auf das Gebiet der blossen Vermutung.

Dem gegenüber versuchen wir den Nachweis, dass die hl. Caecilia wirklich, wie es in ihren Martyrakten gegeben ist, zur Zeit des Papstes Urban (222—230) unter der Regierung des römischen Kaisers Alexander Severus die Palme des Martyriums erlangt habe, und dies in den Jahren 229—230. Ehe wir hierfür den speziellen Beweis antreten, wollen wir die Frage beantworten: War unter Alexander Severus überhaupt ein Martyrium möglich?

Zunächst ist die Meinung zurückzuweisen, als hätte dieser Kaiser blutige Edikte im Stile eines Decius und Diokletian erlassen, persönlich das gerichtliche Verfahren gegen überzeugungstreue Christen geleitet, persönlich grausame Martern und schliesslich die Todesstrafe über viele Gläubige verhängt. Ebensowenig ist eine blutige Christenverfolgung historisch nachweisbar, mit welcher der Stadtpräfekt Turcius Almachius die römische Gemeinde heimgesucht hätte.

Derartige Nachrichten verdanken ihre Entstehung lediglich verschiedenen gefälschten Martyrakten, und hieraus übernahmen sie

---

[1] Aubé l. c. p. 407 ff.

die Martyrologien des 8. und 9. Jahrhunderts, wie sie uns Beda, Ado, Usuard, Rhabanus und Notker bieten.

Ein Imperator, dessen Wohlwollen gegen die Christen heidnische, wie christliche Autoren bezeugen, ein Herrscher, von dem sein Biograph schreiben konnte: Christianos esse passus est, ein Fürst, welcher Christus unter die Staatsgottheiten aufnehmen wollte, konnte nicht allgemeinen Opferzwang anordnen, konnte nicht persönlich den Papst Callistus zu grausamer Geiselung verurteilen, nicht persönlich den Befehl erteilen, den eifrigen Oberhirten aus dem Fenster zu stürzen und mit Steinen zu überschütten. Es lässt sich auch nicht annehmen, dass derselbe Alexander Severus, der das Bildnis Christi in seinem Lararium aufgestellt hatte, den Befehl zur Enthauptung zahlreicher Christen gegeben hätte.

Man ist darum bemüht, den Kaiser zu entschuldigen, und die Verantwortung für das vergossene Christenblut seinen ersten Räten, dem berühmten Rechtsgelehrten Paullus, und vor allem dem Domitius Ulpianus zuzuschreiben, welche den kaum dem Kindesalter entwachsenen Kaiser bei Antritt seiner Regierung wider die Gläubigen aufgehetzt, oder doch selbst wider den Willen ihres Herrn, beziehungsweise in dessen Abwesenheit, gegen die Christen gewütet hätten. Diese Combination vertreten namhafte Gelehrte, wie Baronius, Brower, Ruinart u. a.

Nun ist es freilich richtig, dass Ulpian eine christenfeindliche Gesinnung hegte. Es erhellt dies aus einem Ausspruche des Lactanz,[1] welcher sagt, der gefeierte Jurist hätte in seinem Buche: De officio proconsulis die christenfeindlichen Edikte früherer Kaiser gesammelt, um zu zeigen, wie man die Anhänger Jesu bestrafen könne. Ebenso sicher ist, dass Ulpian unter Kaiser Alexander Severus die höchsten Ehrenstellen, ja den höchst einflussreichen Posten eines Praefectus Praetorio bekleidete.

Hierzu meint Franz Görres[2]: „Gleichwohl hat man den Versuch des Baronius und anderer, die angebliche Schuld Alexanders dem Ulpian und Genossen zuzuschreiben, einfach mit Basnage und

---

[1] Divin. Instit. V, 11.

[2] Ztschrift für wissenschftl. prot. Theologie. Abhdlg: Alexander Severus und das Christentum. 20. Jahrg. 1. Heft. p. 72 ff. S. p. 74.

Tillemont zu verwerfen. Erstens ist dies, wie schon die beiden letztgenannten Forscher bemerkt haben, selbst im günstigsten Falle nur ein sehr unvollkommener Notbehelf. Denn da einerseits Ulpian schon i. Jahre 228 ermordet, andererseits aber eine erkleckliche Anzahl von Martyrern in eine spätere Zeit versetzt wird, nämlich Valerian, Tiburtius, Maximus, Caecilia ins Jahr 229, Urban ins J. 230 und Martina gar ins Jahr 236, so träfe der Entlastungsbeweis für eine ganze Reihe von Schlachtopfern gar nicht zu. Hiernach bliebe Ulpian also nur für den Mord des Bischofs Kallistus († 14. Okt. 222) und seiner circa 120 Gefährten verantwortlich. Von dieser Schuld spricht ihn aber der christliche Anonymus vom Jahre 231 oder 232 aufs Entschiedenste frei. Dieser Zeitgenosse belehrt uns, dass seit mehr als 13 Jahren d. i. seit 218 der Friede der Christenheit unerschüttert (*διάμονος*) fortbestand. Würde er dies auch gesagt haben, wenn i. J. 222, also in der Zwischenzeit über 100 Christen, darunter der römische Bischof selber, den Martyrertod erlitten hätten? Das wäre doch eine grausame Unterbrechung der *εἰρήνη διάμονος* gewesen.

Tillemont[1] will zwar von den Massen-Martyrien unter Alexander Severus nichts wissen, meint aber doch, man müsse immerhin an einigen, ganz wenigen Blutzeugen aus jener Zeit festhalten, da ja doch unter dem entschieden christenfreundlichen Kaiser Philippus Arabs zahlreiche Christen im ägyptischen Alexandrien infolge eines heidnischen Volksaufstandes ihr Leben eingebüsst hätten. Es liegt uns also die Frage vor: Konnte es überhaupt unter dem eminent christenfreundlichen Alexander Severus zu Martyrien kommen? Basnage, Baur und Lipsius wollen für die Regierungszeit dieses Kaisers auch keinen einzigen Blutzeugen zulassen, und ich muss den genannten Forschern in diesem Punkte vollkommen beistimmen. Für die erwähnte Combination spricht jedenfalls der Umstand, dass wir in der Lage sind, sämtlichen Märtyrern, die eine getrübte Tradition den Zeiten des Alexander Severus vindiziert, aus guten Gründen ihre Nichtzugehörigkeit zu dieser Epoche nachzuweisen, und was die „sehr wenigen Blutzeugen" Tillemont's betrifft, so hält er selbst

[1] S. Görres l. c. p. 77.

im Wesentlichen nur an dem Martyrium des Callistus fest, den er in einem Volksaufstand umkommen lässt; aber auch dieser von Lipsius mit Recht verworfene harmonistische Notbehelf wird durch den Anonymus bei Euseb V, 16 widerlegt." So Görres, der an einer anderen Stelle[1] noch hinzufügt, „den getrübten Traditionen zufolge, mit denen wir es hier zu thun haben, fallen in die Jahre 229 resp. 230 die Martyrien der hl. Caecilia, Valerians, des Tiburtius, Maximus und des römischen Bischofs Urban. Aber die oft erwähnten Worte des antimontanistischen Anonymus, wonach i. J. 231 oder 232 seit mehr als 13 Jahren der Friede der Kirche unerschüttert geblieben war, genügen, um die genannten Märtyrer aus den Annalen der Regierungszeit Alexanders zu beseitigen."[2]

Worin stimmen wir nun diesen Ausführungen zu? Zunächst darin, dass auch wir die christentumsfeindliche Gesinnung des Ulpian annehmen. Weiter, dass auch wir diesem Rechtsgelehrten keine Schuld an dem Martertode der hl. Caecilia beimessen.

Entschieden widersprechen müssen wir aber der Behauptung, man müsse es für ausgemacht halten, dass für die Regierungszeit des Alexander Severus, also die Zeit zwischen 222 und 235 kein einziger Christ seine religiöse Ueberzeugungstreue mit dem Tode besiegelt habe. Harnack[3] meint von dieser Behauptung des Görres, sie sei „mehr als eine Unvorsichtigkeit."

Gibt doch Görres nur einige Seiten vorher die Erklärung ab:[4] „A priori kann ich die Möglichkeit, dass es unter Alexander Severus zu vereinzelten Martyrien gekommen wäre, nicht leugnen. Das Christentum erfreute sich damals noch nicht der Privilegien einer Religio licita. Gleichwohl halte ich es für ausgemacht, dass zwischen 222 und 235 kein einziger Christ seine Ueberzeugungstreue mit dem Tode besiegelt hat. Wenn nämlich die Christen selbst unter einem christentumsfreundlichen Kaiser vor vereinzelten Bedrückungen, sei es durch einen feindlichen Statthalter, sei es durch

---

[1] l. c. p. 81.

[2] In der Annahme, dass der Anonymus ins J. 231 oder 232 zu setzen sei, ist Görres ohne Berücksichtigung der neueren Forschung wohl dem Basnage (Polit.-Eccl. Tom II p. 299 und 301) gefolgt.

[3] Leipziger theol. Litteraturbl. 1877 p. 167.

[4] Görres. l. c. p. 78.

den Fanatismus des Pöbels nicht sicher sind, so sind das eben Ausnahmen, deren Erwähnung sich die echten kirchlichen Quellen nicht entgehen lassen. Kein Kirchenvater des 3. und 4. Jahrhunderts weiss aber von einem partiellen Leiden der Christenheit unter Alexander Severus zu berichten, vielmehr stimmen sie alle darin überein, den damaligen Friedenszustand der Kirche als einen durchaus ungetrübten zu preisen."

Interessant ist es uns, dass hier wenigstens die Möglichkeit des Martyriums zugegeben wird. Auch die Thatsache selbst anzuerkennen, vermag Görres nicht, weil er sich wiederholt auf den Satz des Anonymus beruft, dass die Kirche im Jahre 231 oder 232 sich schon 13 Jahre eines ungestörten Friedens erfreue. Was sagt nun aber der Anonymus, dessen Bericht uns Euseb[1] mitteilt? *Πλείω γαρ ἢ τρισκαίδεκα ἔτη εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν, ἐξ οὗ τετελεύτηκεν ἡ γυνή. Καὶ οὔτε μέρικος, οὔτε καθολικὸς Κόσμῳ γέγονε πόλεμος ἀλλὰ καὶ Χριστιανοῖς μᾶλλον εἰρήνη διάμονος ἐξ ἐλέους Θεοῦ.*

Schon früher hatte Harnack[2] zu den Ausführungen von Görres bemerkt: „Den antimontanischen Anonymus lässt Görres mit Bestimmtheit im Jahre 231 oder 232 schreiben und macht von dieser Datierung den weitgehendsten Gebrauch. Allein der Tod der Maximilla kann durchaus nicht sicher auf das Jahr 218 angesetzt werden und damit wird die ganze Berechnung und die darauf gebaute Schlussfolgerung hinfällig." Zwanzig Jahre später konnte derselbe Gelehrte schreiben:[3] „Der geforderte Zeitraum einer 13jährigen Periode des Friedens im Reiche (keine Kriege) und der Ruhe für die Christen ist schlechterdings nur in der Zeit des Commodus zu finden. Alle Versuche, ihn anderswo nachzuweisen, sind fehlgeschlagen und müssen fehlschlagen. Am 17. März 180 starb Marcus, am 31. Dezember Commodus. Der letztere regierte also $12^3/_4$ Jahre. Gleich nach seinem Tode brachen grosse innere Unruhen aus. Maximilla muss daher wenige Monate vor Marcus (Aurelius) gestorben sein und ihre letzten Weissagungen unter dem Eindruck der furchtbaren Kriege an der Donau gesprochen haben;

---

[1] Hist. E. ed. Vales. V, 16.
[2] Leipz. theol. Litteratbl. 1877. l. c.
[3] Harnack: die Chronologie der altchristl. Litterat. I, 2 p. 364 f. s. a. p. 723 f.

denn der Anonymus kann nicht später als Januar 193 sein Werk verfasst haben; er hätte sonst nicht von Frieden sprechen können, der bereits im Anfang des Jahres 193 völlig in die Brüche ging. Also ist Maximilla i. J. 179 gestorben."

Damit erweist sich das Hauptargument, das für Görres bestimmend war, „für ausgemacht zu halten, dass zwischen 222 und 235 kein einziger Christ seine Ueberzeugungstreue mit dem Tod besiegelt hat", als absolut hinfällig. Die Möglichkeit, dass es zu Martyrien kommen konnte, gibt er zu. Ferner räumt er ein, dass die Christen selbst unter christenfreundlichen Kaisern den Bedrückungen feindlicher Statthalter oder dem Fanatismus des Pöbels ausgesetzt waren, weil sich die christliche Religion eben noch nicht der Privilegien einer religio licita erfreute. Freilich will er solche Fälle nur als Ausnahmen angesehen wissen, deren Erwähnung sich die echten kirchlichen Quellen, wie Euseb und Dionys v. Alexandrien nicht entgehen[1] lassen. Zur Begründung verweist er auf das Martyrium des Senators Appollonius in Rom unter Commodus, worüber uns Euseb berichtet. Ferner auf die Schilderung der Christenhetze in Alexandrien, welche der Bischof Dionys von Alexanderien seinem Kollegen Fabius von Antiochien entwirft. Allein, abgesehen davon dass letztere für unseren Fall absolut keine Beweiskraft hat, so fragen wir auch: Thut denn Euseb oder Dionys der scillitanischen Martyrer, welche nach den unzweifelhaft authentischen Akten i. J. 180 im proconsularischen Afrika den Martertod erlitten, auch nur mit einer Silbe Erwähnung? Und war das nicht zu derselben Zeit, als Apollonius für den Glauben sein Leben lassen musste? Oder welcher andere Kirchenvater vor Augustinus redet von ihnen? Und dieser nur in allgemeinen Ausdrücken.[2]

Was ergäbe sich nach Görres hieraus? Euseb und Dionys wissen nichts von den scillitanischen Blutzeugen, ergo kann von einem partiellen Leiden der afrikanischen Kirche unter Kaiser Commodus keine Rede sein, und der Bericht der Akten ist als gefälscht anzusehen.

---

[1] cf. den Artikel: „Christenverfolgungen" in Kraus „Realencyklop. I, 219.
[2] Migne S. L. 46, 879, Sermo 16.

Und sind wir denn im Besitze aller echten kirchlichen Quellen? Wie nun, wenn wir das Martyrium der hl. Caecilia und ihrer Genossen als solche Ausnahmen geltend machen, die selbst unter eminent christenfreundlichen Kaisern möglich waren?

Wir messen die Schuld von diesem Blutvergiessen weder dem Kaiser, noch dem gelehrten Juristen Ulpian, noch dem Fanatismus des Pöbels bei, sondern wir führen diesen Mord sozusagen auf eine Privatursache zurück, nämlich auf die Habsucht eines allerdings christenfeindlichen Stadtpraefekten, welcher das christliche Bekenntnis dieser Patrizier zum Vorwande gebrauchte, um in den Besitz ihres Vermögens zu kommen.

Etwas anderes supponieren aber auch die Martyrakten dieser Heiligen nicht, die zwar in ihrer jetzigen Ausgestaltung frühestens dem Anfange des 5. Jahrhunderts angehören, aber offenbar einen historischen Kern zur Grundlage haben.[1] Nach der Recension derselben, wie sie die wiederholt citierte Münchener Handschrift bietet, heisst es nur einmal, und zwar zu Beginn der Passio sanctorum Tiburtii, Valeriani et Maximi, anstatt des Prologus: „Tempore, quo impiorum furor maxime saeviebat in Christianos etc." Diese Bemerkung ist nach unserer Ansicht weiter nichts, als eine übertriebene Wendung, womit der Autor oder ein späterer Copist die Schilderung beginnen wollte. Ausdrücklich heben aber auch die Akten hervor, dass der Stadtpräfekt auf der Suche nach dem Vermögen der Martyrer, die hl. Caecilia als Gattin des Valerian festnehmen liess. Coepit Almachius, urbis Romae praefectus, a beata Caecilia, sponsa Valeriani, facultates eorum querere. Ein gleiches Motiv für die Handlungsweise des Präfekten unterlegen, zweifelsohne auf Grund unserer Passio, die in späterer Zeit entstandenen s. g. Martyrakten des hl. Urbanus. „Ostende mihi thesauros Caeciliae", fährt der Präfekt den Papst an, quos apud te scimus esse reconditos. Und an einer anderen Stelle: Immensum tibi dimiserunt thesaurum, quem te nunc exhibere oportet.

Man hält uns vielleicht entgegen: Alexander Severus war in

[1] Selbst Erbes l. c. p. 14 muss zugeben, dass „in unserer Legende wirklich geschichtliche Daten verwertet und aufbewahrt sind."

der Wahl tüchtiger Räte[1] sehr gewissenhaft und verfuhr sehr scharf mit räuberischen Beamten. Ohne Ansehen der Person ahndete er aufs strengste Betrügereien jeder Art.[2]

Und doch ist es gerade der Biograph des Kaisers, Aelius Lampridius, der uns zeigt, wie Alexander Severus trotz der Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit in der Auswahl seiner Beamten und Freunde es nicht verhindern konnte, dass unter seinen Augen Betrügereien und Erpressungen verübt wurden. Einen Vetronius Turinus, der zu den Familiares des Imperator zählte, liess er darum zum Erstickungtode durch Rauch verurteilen. Ferner kann man aus verschiedenen Stellen der Lebensbeschreibung des Kaisers herauslesen, dass das Vertrauen, welches Alexander Severus auf seine Ratgeber und Freunde setzte, wiederholt getäuscht[3] wurde. Auch muss er von der Ehrlichkeit und Redlichkeit seiner Beamten nicht sehr überzeugt gewesen sein.[4]

Wir fragen nun, wenn dies unter den Augen eines solch strengen Kaisers möglich war, werden dann die Beamten gewissenhafter gewesen sein, als sie ihren Gebieter weit fort wussten in fernen Landen im Kriege gegen die Perser? Und das zu einer Zeit, wo bereits die Prätorianer dem Kaiser nicht mehr sehr botmässig waren, zu einer Zeit, wo sie kurz vorher den vertrautesten Freund des Kaisers, ihren Präfekten Ulpian vor den Augen desselben niedergemetzelt hatten, ohne dass der Kaiser sie zu strafen wagte, ja wo er noch sehr nachsichtig sein musste, um sie nicht zu reizen.[5] Zudem waren in den verschiedensten Teilen des Reiches Unruhen ausgebrochen,[6] und selbst in der Stadt Rom hatte es ein Glied einer alten Senatorenfamilie, Ovinius Camillus gewagt, seine Hand nach dem Kaiserscepter auszustrecken.[7]

---

[1] cf. Lamprid. Alex. Sev. c. 68.
[2] Lamprid. c. 15; 18; 28.
[3] cf. z. B. Lamprid. l. c.: Solus post meridiem vel matutinis horis id circo nunquam aliquos videbat, quod ementitos de se multa cognoverat.
[4] cf. Lampridius l. c.: Omne aurum, omne argentum idque frequenter appendit.
[5] cf. Dio Cassius. l. 80.
[6] S. Tillemont: Hist. des emp. II, 192.
[7] Lampridius l. c. c. 48.

Hieraus ersieht man, dass der Thron des Imperator schon nicht mehr sehr fest stand, als er sich zum Kriegszug nach dem fernen Persien anschickte; bereits unterwegs war in Antiochien eine Militärrevolte ausgebrochen.

Umsoweniger konnte die Furcht vor der Rache des Kaisers bei seiner Rückkehr Motiv sein, verbrecherische Beamten von Frevelthaten abzuhalten, wenn seine Gegenwart sie nicht verhindern konnte.

Da es sich bei dem Martyrium der hl. Caecilia und ihrer Genossen um Todesurteile handelte, die über Angehörige aus hochangesehenen Adelsfamilien gefällt wurden, so erhebt sich die Frage: Konnte die Verhängung einer solchen Strafe überhaupt in das Kompetenzbereich des Stadtpraefekten fallen?

Der Zweck[1] der Stadtpräfektur war die Erhaltung der öffentlichen Ruhe in der Hauptstadt. Ausser der Präventivpolizei war ihre Aufgabe, eine den Verhältnissen der Grossstadt angemessene, energische und abgekürzte Criminaljustiz zu üben. Der Kreis der strafbaren Handlungen war nicht der durch die Gesetze abgegrenzte; allem Anschein nach war es in das Ermessen des Princeps oder seines Vertreters auf diesem Gebiete, des Praefecten, gestellt, da einzuschreiten, wo es im Interesse des Gemeinwesens erforderlich erschien. Ebensowenig kann der Kreis der Personen gesetzlich begrenzt gewesen sein, gegen die der Präfekt vorgehen durfte. Schon frühe werden politisch gefährliche Personen von senatorischem Range bei ihm zur Anzeige gebracht. Das Uebergreifen in die Justiz gehörte zum Zwecke und Wesen dieser höchsten Verwaltungsstelle. Es wurde damit ein Ausnahmegericht geschaffen, bei dem der Beamte selbständig und mit Ausschluss der Geschworenen, auch wohl der Oeffentlichkeit, Recht sprach und das mit der ordentlichen, von den Quästionsprätoren und den Geschworenen gehandhabten Justiz in der Weise concurrierte, dass schon frühe im Falle der Collision die Praevention entschied, d. h. dasjenige Gericht die Sache erledigte, bei dem sie zuerst anhängig gemacht worden war. Längere Zeit mögen die Stadtpräfekten dahin

---

[1] S. Mommsen: Röm. Staatsrecht. II, 2 p. 1064 ff.

instruiert gewesen sein, die Concurrenz in schonender Weise zu handhaben und ihre Willkürjustiz in gewissen Schranken zu halten. Aber das schliessliche Ergebnis war nicht abzuhalten. Die Stadtpräfektur entwickelte sich zu dem höchsten Criminalgerichtshof der Hauptstadt. In severischer Zeit, vielleicht schon früher, kommen Anklagen jeder Art und Angeklagte jeden Standes, namentlich auch Senatoren, von rechtswegen vor den Stadtpräfekten.

Ziehen wir aus dem Vorausgehenden unsere Schlussfolgerungen, so ergibt sich:

1. Es lag im Machtbereiche des Stadtpräfekten, die hl. Caecilia und Genossen vor sein Forum zu ziehen und das Todesurteil über sie zu sprechen.

2. Er konnte dies auf Grund der Gesetzesparagraphen thun, welche der christenfeindliche Ulpian in seinen berüchtigten Collectaneen zusammengestellt hatte.

3. Bei Beantwortung der Frage, ob unter der Herrschaft des christenfreundlichen Kaisers Alexander Severus und seiner gleichgesinnten Mutter Boden für christenfeindliche Bestrebungen einzelner Beamten vorhanden war, muss man zwei Perioden in der Regierungszeit des Imperator genau unterscheiden. Wir geben zu, dass Alexander bis zum Jahre 228, getragen von dem Vertrauen der Prätorianer, seiner Leibwache, gegebenen Falles auch den Christen seinen wirksamen Schutz angedeihen lassen konnte. Aber der Alexander, welcher nicht mehr seinen intimsten Freund und vertrautesten Ratgeber, als man denselben vor seinen Augen niedergestochen, zu rächen wagte, welcher nach dem Jahre 228 jegliche Rücksicht auf die Prätorianer nehmen musste, um sie nicht gegen sich zu erbittern, dieser Alexander hätte sicher nach seiner Rückkehr aus dem Feldzuge auch nicht gegen einen solch einflussreichen Beamten, wie den Stadtpräfekten, zu Gunsten der Christen einzuschreiten gewagt, welcher aus Privatmotiven, aber auf Grund des codifizierten Rechtes, diese Patrizier zum Tode verurteilt hatte.

Nach diesen Ausführungen wird man unschwer erkennen, dass wir als Datum für das Martyrium der hl. Caecilia das Jahr 229—230 annehmen. Alexander Severus hatte gegen das Jahr 229 Rom verlassen, um seinen Feldzug gegen die Perser zu unternehmen;

im Jahre 230 hatte Papst Urban seine Augen zum Todesschlummer geschlossen. Innerhalb dieser Zeit ist nach unserer Ansicht das Martyrium der hl. Caecilia anzusetzen.

Nachdem wir nun dargethan, dass nichts im Wege steht, den Martertod genannter Heiligen in die Regierungszeit des Alexander Severus zu verlegen, handelt es sich darum, nachzuweisen, dass und in wie weit historische Namen in den erweiterten Akten vorkommen können, deren Träger zur Zeit des Alexander Severus lebten.

Ausgangspunkt für unsere Untersuchungen war der Name des Urbanus. Wir brauchen wohl nicht besonders hervorzuheben, dass wir nicht mit de Rossi zwei kirchliche Würdenträger dieses Namens annehmen, sondern in dem Urbanus der Akten der hl. Caecilia den Papst festhalten. Denn abgesehen davon, dass der Doppelgänger, Bischof und Martyrer Urbanus, lediglich der gelehrten Reflexion seine Existenz verdankt, so weiss, wie Lipsius richtig bemerkt, weder die ältere noch die jüngere Ueberlieferung etwas von einem Bischofe Urbanus, der ein halbes Jahrhundert vor dem geschichtlich allein bekannten Bischofe, Urbanus geheissen, als Bischof einer uns unbekannten Diözese in Rom gelebt und daselbst bischöfliche Funktionen vorgenommen haben soll.

Offenbar meinen die Akten unter dem Sanctissimus Papa Urbanus den Papst dieses Namens, keinen unbekannten fremden Bischof, welcher die hl. Caecilia inter collegas suos bestattet, ihr Haus zur Kirche weiht und daselbst seine Wohnung nimmt. Wenn auch gefälscht, so doch nicht gerade beträchtliche Zeit nach Abfassung und auf Grund der Martyrakten der hl. Caecilia entstanden, bietet der Bericht über die Verurteilung und das Martyrium des Urbanus gleichfalls ein nicht unwichtiges Argument. Denn diese Passio nennt den Urbanus unserer Akten ausdrücklich den octavus decimus Vicarius a Beato Petro Apostolo, welcher zur Zeit des Alexander die Kirche regiert und nach dem Tode des Callistus die Cathedra Petri bestieg.[1]

Der liber pontificalis,[2] dessen erste Recension bis zum Jahre 530 hinaufreicht, meldet vom Papste Urbanus: Sepultus est in

---

[1] Siehe Passio St. Urbani in Historia pass. St. Caeciliae p. 27 und p. 35.
[2] Duchesne lib. pont. I, p. 143; Mommsen I, 23.

cymiterio Praetextati via Appia. Die gleiche Notiz finden wir in den Akten[1] des Urbanus. Sepelierunt autem eum (Urbanum) cum sociis suis in Coemeterio Praetextati Via Appia Octavo Calendas Junias. Das Martyrologium[2] Hieronymianum hat zum 25. Mai die, wenn auch verstümmelte, Angabe: Natalis Urbani epi in Cimiter. Pretextati, und alle Itinerarien wissen nur von einem Grabe des hl. Urbanus in Praetextat zu berichten. So bemerkt das Itinerarium[3] Salisburgense: Eadem via (Appia) ad Aquilonem ad sanctos Martyres Tiburtium et Valerianum et Maximum. Ibi (intrabis) in speluncam magnam et ibi invenies s. Urbanum Episcopum et Confessorem et in altero loco Felicissimum et Agapitum martyres et Diaconos Sixti. Nehmen wir dazu noch die Notitia[4] oleorum, welche Gregor d. G. i. J. 590 von den Gräbern der Heiligen an die Langobardenkönigin Theodolinde sandte, so ergibt sich aus der Reihenfolge der Namen gleichfalls die Thatsache, dass Urbanus im Coemeterium des Praetextatus beigesetzt war.

Allerdings muss auch de Rossi zugestehen, dass im Coemeterium des Praetextatus ein daselbst bestatteter Bischof grosse Verehrung fand, und dass man in ihm seit dem 5. oder 6. Jahrhundert unzweifelhaft den Papst Urban sah.[5]

Merkwürdig und unglaublich ist nun der Versuch, welchen der Gelehrte macht, um seinen zweiten Urbanus, Bischof und Martyrer, zu retten. Er stellt nämlich die Behauptung auf, der in den Katakomben von San Callisto bestattete Papst und Confessor Urbanus sei schon frühzeitig mit dem Bischof und Martyrer dieses Namens verwechselt worden. Zur Stütze dieser Ansicht bringt er verschiedene, bestechende Argumente vor.

---

[1] Bosio l. c. p. 34. Acta SS. Mai Tom. VI, 13. Bosio p. 39 nach einer anderen Recension eines Cod. der Basilica Vaticana: Tulerunt corpora Sanctorum et humaverunt in Coemeterio Praetextati Corpus denique Sti Urbani Papae ibi in superiori Coenaculo condiderunt.

[2] Cod. Bernens. s. in Acta Sanctorum. Novemb. Tom. II, p. 66. Ueber den Sinn des verderbten Textes s. De Rossi, Roma sott. II, XXV.

[3] De Rossi: Roma sott. I, 180, wo auch die Berichte noch anderer Itinerare wiedergegeben sind.

[4] Ruinart: Acta martyr. Tom. III, 426. Sancti Valeriani, Tiburtii, Maximi, Urbani, Januarii.

[5] De Rossi l. c. Tom. II, 52 ff.: Che nel cemetero di Pretestato avesse solenne culto un Urbano vescovo quivi sepolto, il quale almeno fin dal secolo quinto o sesto fu creduto il papa di quel nome, è cosa indubitata.

Zunächst beruft er sich auf einen durch Wiedergabe alter Inschriften wichtigen Codex von Göttweih und Klosterneuburg. Darin befindet sich ein von Sixtus III. (434—440) herrührendes Verzeichnis von 20 Heiligen, welche in dem Coemeterium des Callistus ihre letzte Ruhestätte gefunden hatten. Scharfsinnig hat nun de Rossi nachgewiesen, dass diese 20 Namen ursprünglich in 4 Kolonnen von je 5 Namen geordnet waren.[1]

Xystus	Dionysius	Stephanus	Urbanus
Cornelius	Felix	Lucius	Manno
Pontianus	Eutychianus	Anteros	Numidianus
Fabianus	Gaius	Laudiceus	Iulianus
Eusebius	Miltiades	Polycarpus	Optatus.

Betrachten wir diese Reihenfolge näher, so finden wir in den beiden ersten Kolonnen, den berühmten Martyrerpapst Sixtus II. an der Spitze, lauter römische Päpste verzeichnet. Wie die Namen Cornelius, Eusebius, Miltiades, welche in eignen Grabkammern bestattet waren, beweisen, so ist die Aufzählung nicht auf die Papstkrypta beschränkt, sondern dehnt sich auch auf die übrigen Cubicula der Callistuskatakombe aus.

In der Aufzählung ist kein Einheitsmass, weder nach zeitlichen, noch nach örtlichen Verhältnissen, zu entdecken, ausgenommen die vier ersten Bischöfe der zweiten Reihe, welche in zeitlicher Aufeinanderfolge den Hirtenstab über die römische Kirche führten von den Jahren 259—296.

Die zwei letzten Reihen nennt de Rossi selbst assai ipotetiche.[2] Die Träger der drei ersten Namen der dritten Kolonne sind ohne Zweifel römische Päpste. Darauf sollen die Namen fremder Bischöfe folgen, welche bei ihrem Romaufenthalte gestorben, in den Katakomben beigesetzt, bezw. später dorthin überführt worden seien. Die meisten von ihnen sind nicht weiter bekannt. Mitten unter diesen Namen findet sich nun am Anfang der 4. Kolonne ein Urbanus verzeichnet. Hiernach würde die Stellung dieses Namens eher **gegen, als für** seine Identität mit dem Papste sprechen. Denn es ist absolut nicht ersichtlich, warum der Name des Papstes Urbanus mitten unter die fremden Bischöfe gesetzt sein soll.

[1] l. c. II. 33—48.
[2] l. c. II. 48.

Wir gehen noch weiter und stellen die Hypothese auf: Der in genanntem Verzeichnisse aufgeführte Urbanus war weder der Papst, noch ein fremder Bischof, sondern der berühmte Confessor dieses Namens, dem in den Briefen des Papstes Cornelius an den Bischof von Cyprian v. Karthago wiederholt die Rede ist. Ausführlich und hocherfreut meldet[1] Cornelius diesem die Rückkehr der drei Bekenner Urbanus, Sidonius und Maximus zur Kirche vom novatianischen Schisma. Hierauf richtet Cyprian ein herzliches Gratulationsschreiben an Cornelius.

Der Presbyter und Confessor Maximus war wohl in der Krypta des Papstes Cornelius beigesetzt worden, wie eine daselbst aufgefundene Inschrift ΜΑΞΕΙΜΟΥϹ ΠΡ zu beweisen scheint.[2] Man darf darum die Vermutung aussprechen, dass auch Urbanus in der Callistuskatakombe beigesetzt worden war.

Eine von Papst Damasus in Versen verfasste Inschrift,[3] welche oberhalb des Catalogus Sixti III. angebracht war, redet ausdrücklich von „Bekennern, welche Griechenland nach Rom gesandt," und die eine Ruhestätte in dem Coemeterium des Callistus gefunden.

Hic comites Xysti portant qui ex hoste tropaea,
Hic numerus procerum servat, qui altaria XR̄I
Hic positus longa vixit, qui in pace sacerdos;
Hic confessores Sancti, quos Graecia misit,
Hic iuvenes, puerique, Senes castique Nepotes etc.

Was hindert uns demnach, in dem Urbanus des Verzeichnisses den berühmten Bekenner dieses Namens zu sehen?

Auch das Bruchstück eines Deckels, nach de Rossi von einem Sarkophage a mensa herrührend, kann für die Annahme des gelehrten

---

[1] Migne S. L. III, 716 ff. Postea vero Urbanus et Sidonius confessores ad presbyteros nostros venerunt, affirmantes, Maximum confessorem et presbyterum secum pariter cupere in Ecclesiam redire.

l. c. 731 ff.: Legimus enim litteras vestras et communis amplissimum gaudium exultanter excepimus, Maximum presbyterum et Urbanum confessores cum Sidonio et Macario ad Eccl. Cath. regressos esse.

l. c. 734 ff.: . . quod (Novatianus) Confessores ab initio secum habuisset, volo enarrare. Maximus nostrae Ecclesiae presbyter et Urbanus *egregiam ex iterata confessione gloriam adepti*, Sidonius quoque et Celerinus... ad Sanctam Ecclesiam reverterunt.

[2] S. De Rossi l. c. Tom I. Tav. XIX Nr. 5 und Tom. II, 180 ff.

[3] De Rossi l. c. II, 23.

Katakombenforschers, Papst Urbanus sei in der Callistuskatakombe beigesetzt gewesen, nichts beweisen.[1] Dieses Bruchstück, welches in der Papstkrypta aufgefunden wurde und jetzt seinen Platz in der Caeciliengruft hat, trägt auf der Hochkante die Inschrift OYPBANOC. Die Länge der Steinplatte beträgt 65 cm, ihre Breite 34 cm, ihre Dicke 10 cm; der Falz über der Hochkante ist $2^1/_2$ cm hoch, die Länge der Schrift ist 35 cm. Das A hat eine andere Form als bei den tituli des Anteros, Fabianus und Eutychianus. Die Platte ist rechts und links von der Aufschrift der Breite nach gebrochen; ebenso scheint ein Stück von der Längsseite abgeschlagen zu sein. Wie der Falz über der Inschrift auf der Hochkante zeigt, hatte der Stein in Laufe der Zeit eine andere Verwendung gefunden, und kann aus einem anderen Teile der Katakomben nach der Papstkrypta verschleppt worden sein. Ein Rest von einem Buchstaben, ˙/// an der Bruchstelle, ist nicht notwendig als *Επισκοπος* zu ergänzen; es liegt auch die Möglichkeit vor, dass ursprünglich *Εν Ειρηνη* zu lesen war. Uebrigens sind hier alle erdenkbaren Konjekturen zulässig, und nach Vorausgehendem ist kein Grund vorhanden, dem *Επισκοπος* den Vorzug zu geben.

Sehr richtig bemerkt Erbes[2] zu der von de Rossi aufgestellten Ansicht: „Stand der Sarg mit dem Namen des Bichofs Urbanus wirklich in der Papstgruft zu jedermanns Ansicht, so ist vollends unbegreiflich, wie man den hier bestatteten römischen Bischof dieses Namens in dem Coemeterium des Praetextatus suchen, mit einem dort bestatteten fremden Bischof Urbanus hätte „verwechseln" können, und zwar spätetens schon um 434, wenn man es nicht besser gewusst hätte. Im Grunde weist nichts auf eine Verwechselung jener zwei Bischöfe desselben Namens, sondern alles spricht dagegen und bestätigt hinwiederum, dass der römische Bischof Urbanus so wenig als seine beiden (?) Vorgänger schon in der eigens für die Bischöfe bestimmte Krypta in dem Coemeterium des Callistus ruhen."

Wir fügen noch bei: Es berechtigt uns nichts, ausser dem historisch bekannten römischen Bischofe Urbanus gleichzeitig noch

---

[1] De Rossi l. c. II, 52 f.; Abbildung bei de Rossi l. c. II. Tav. II Nr. 3; Kuhn: Roma p. 47.

[2] l. c. p. 33.

einen Träger dieses Namens, Oberhirte einer unbekannten Diözese, anzunehmen. Der Urbanus in den Martyrakten der hl. Caecilia ist zweifelsohne der Papst, welcher unter der Regierung des Alexander Severus den Stuhl Petri inne hatte.

Es erhebt sich hier sofort die Frage: Wie verhält es sich dann mit dem angeblichen Martyrium des Papstes Urban? Weder der Liber Pontificalis, noch das Martyrologium Hieronymianum, noch das Salzburger Itinerar wissen etwas von einem Martyrium des in dem Coemeterium Praetextati bestatteten Urbanus. Das Papstbuch und das Itinerarium Salisburgense legen ihm den Ehrentitel Confessor bei, welcher den Akten der hl. Caecilia entnommen ist. Welche Bewandtnis es aber hiermit hat, werden wir gleich sehen.

Das angebliche Martyrium des Papstes ist lediglich auf die gefälschten Acta Sti Urbani basiert, welche auf Grund der Passio Stae Caeciliae angefertigt wurden. Weil das Martyrium des Papstes sich nicht verteidigen lässt, darum hat wohl de Rossi auch die Unterscheidung zwischen Urbanus, Papst und Confessor, und Urbanus, Bischof und Martyrer angenommen. Aber für das Martyrium dieses unbekannten Bischofes konnte er gleichfalls kein anderes Material beibringen, als die gefälschte Passio Sti Urbani, ein Produkt frühestens aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, welches sich zudem selbst als auf den Papst bezüglich bezeichnet.

Zuerst Tillemont[1] und nach ihm Soller und de Rossi bestreiten zwar das Martyrium des Papstes Urbanus, wollen aber an einer Confessio desselben festhalten. Jedoch auch hierfür fehlt das authentische Quellenmaterial. Die Notizen, welche die Acten der hl. Caecilia bieten: qui (Urbanus) iam bis martyrizatus est, — qui iam bis confessor factus est, sind ohne Zweifel die Ursache, dass man dem Papst Urbanus das Ehrenprädikat „Confessor" beilegte. Von hier aus ging die Nachricht von einer Confessio des Papses in verschiedenen Variationen in den liber pontificalis und in die Acta Sti Urbani über. Wir vermuten jedoch nicht ohne Grund, dass der Verfasser der Passio Stae Caeciliae den Ehrentitel des berühmten Confessor Urbanus, welcher zur Zeit

[1] Tillemont: Mém. eccl. Tom. III p. 686 Note 2; Soller. ed. Martyrol. Usuard. observat. ad 25. Mai bei Migne S. L. 124, 85 ff.

Ein longobardischer Altar

in S. Maria del Priorato auf dem Aventin.

Von **Aug. Stegensek.**

In der Maltheserordenskirche S. Maria del priorato auf dem Aventin in Rom befindet sich ein Altar in longobardischer Ornamentik, der gewöhnlich als Reliquiar bezeichnet wird. Fleury (La Messe I p. 186) hat ihn richtig unter den Altären aufgeführt und die Vorderansicht gezeichnet, während Clausse (Les marbriers romains) ihn übersehen zu haben scheint und Mazzanti (Archivio storico dell' arte 1896) ihn erwähnt, aber nicht bespricht.

Auf einem über 1 m hohen gemauerten Sockel erhebt sich auf der Epistelseite der vorgenannten Kirche ein Block aus weissem Marmor, 1 m hoch, und ohne die Ausladung des Decksimses 70 cm breit und 64 cm gegen die Wand zu tief. Die drei freien Seiten sind im Flachrelief geschmückt. Die linke trägt nur ein einfaches grosses Kreuz, während die beiden anderen Seiten reicher sind, woraus man mit gutem Grund schliessen dürfte, der Altar sei ursprünglich in einer Ecke — etwa am Triumphbogen — gestanden, so dass nur zwei Seiten sichtbar waren. Die Vorderseite zeigt Anklänge an heidnische Grabcippen oder diese nachahmende frühchristliche Altäre. Auf viereckigen flachen Plinthen ruhen mit zwei Kannelüren versehene Pilaster, die mühsam nachgebildete fünfblättrige korinthische Kapitelle tragen. Architrav und Giebel bilden ein flaches Band, das die Inschrift trägt:

+ Hic reconditum est caput s. Savini
Spolitini episcopi et martyris et costa s. Caesarii martyris
+ et sanguinem (!) s. Sebastiani martyris et reliquiae s. Abundii martyris
+ et reliquiae sancti (!) Quadrag (inta?).

Das Giebeldreieck schliesst mit einem Kreuz und wird von zwei Pfauen flankiert, die vom Boden Nahrung aufpicken. Im freien Mittelfeld ist ein Kranz aus dreisträhnigen Flechten mit der Darstellung des symbolischen Lammes, das einen Kreuzstab mit dem rechten Vorderfuss trägt. In den Ecken sind zwei Tauben.

Im Interkolumnium ist ein zweiflügeliges Thürchen in Stein nachgebildet und wird auf drei Seiten von einem Rankenornament

mit herzförmigen Blättern und vierblättrigen Blumen umrahmt. Je drei horizontale Bänder an den Flügeln ahmen Eisenbeschläge nach und die Zwischenräume sind rechts mit vielblättrigen Rosetten, links oben mit der Darstellung eines Hauptes mit Nimbus und der Beischrift S (anctus) scil. Savinus und unten mit einem Thierkopf (Löwe?) ausgefüllt. Das Thürchen erinnert an die fenestella altchristlicher

Altäre, durch die man in die Confessio hinabsehen oder Tücher hinablassen konnte, um sie durch Berührung mit dem Sarge zu weihen.

Auf der rechten Seite ist ein grosses Kreuz mit ornamentiertem Stamm zwischen den Evangelistensymbolen dargestellt. Das schöngewundene Rankenornament trägt fünfblättrige Rosetten und umschliesst in der Mittelrundung das Bild einer Hand, die den soge-

nannten griechischen Segensgestus macht. Was aber das Geräth, das sie trägt, bedeute, ist mir nicht klar. Es ist ein mit einer Spirallinie verzierter Stiel, an einem Ende mit einem Knopf, am andern mit einem halbmondförmigen Ansatz versehen. Beachtenswert sind die Evangelistensymbole. Man betrachte nur das Bild des Menschen — S. Johannes! Die Umrisse der Augen, die Furchen an der Stirne und Oberlippe, selbst das Grübchen am Kinn ist beachtet — doch

trotz all dieser Genauigkeit sieht die Gestalt recht sorgenvoll und greisenhaft drein. Wie stark die Figuren stilisiert sind, zeigt die bei allen Thieren gleiche Verbindung von Fuss und Flügel, die zusammen wie ein Glied behandelt werden. So sind auch die ältern longobardischen Vorbilder, wie z. B. die Evangelistensymbole an den Baptisteriumsschranken zu Cividale in Friaul, die inschriftlich als aus der ersten Hälfte des 8. Jahrh. bezeugt sind.[1] Der Ochs und der Löwe erhalten auf unserm Altar zudem noch einen Stern als Schmuck. Bemerkenswert ist überdies der starke Anlauf der Basis, sowie der weit herausgeschwungene Abschluss mit Hohlkehle, Rundstab und Deckplatte, der an die horizontalen Fassadenabschlüsse des 12. Jahrh. in Rom erinnert (z. B. S. Maria in Trastevere, S. Lorenzo fuori).

Die obere Fläche des Altars ist nicht geglättet und muss früher eine eigene Altarplatte getragen haben; in der Mittellinie, doch näher dem vordern Rande zu trägt sie eine Vertiefung zur Aufnahme der Reliquien. Sie hat die Form eines Kegelstumpfes mit einer Tiefe von ca. 25 cm und einem oberen Durchmesser von 42 cm. Zu oberst ist noch ein fingerbreiter Rand ringsum ausgeschnitten und diente zur Aufnahme einer kreisrunden Verschlussplatte. In dem so abgeschlossenen Altarsepulchrum werden die Reliquien in einem Kästchen aufbewahrt gewesen sein. Denn am Sockel meldet eine Inschrift aus der Zeit der Kirchenrestauration unter Kardinal Rezzonico im Jahre 1756:

Sanctorum reliquiae in hoc
stereobata iam repositae
nuper in argentea theca
sub pavimento repertae
fidelium cultui sub aram
translatae sunt.

Dass der beschriebene Altar wirklich ein solcher gewesen, zeigt die ganze Form. Wenn man die Aufnahmen, die Fleury von Altären aus dem ersten Jahrtausend gemacht hat, durchsieht, so wird man viele finden, die dem unsrigen gleichsehen, mit dem einzigen Unterschiede, dass sie eine offene fenestella aufweisen, während der

[1] Dartein, L'étude sur l'architecture lombarde p. 18.

unsrige ein Scheinthürchen in Stein nachbildet. Auch Reliquienverzeichnisse auf den Altären sind nicht selten. Sie beginnen meist mit den Worten: hic sunt reliquiae . . . und lassen darauf die Aufzählung folgen.

Schwieriger ist es, das Werk einem bestimmten Jahrhundert zuzuweisen. Einen Anhaltspunkt bietet ein „Reliquiar" von gleicher Aufstellung und Grösse auf der Epistelseite derselben Kirche. Doch scheint es bisher den Beobachtern entgangen zu sein, dass es kein Ganzes bildet, wie der gegenüberliegende Altar, sondern aus Stücken zusammengestellt aus Gründen der Symmetrie ein Pendant zu diesem sein soll. Bei der Kirchenrestauration wurden zwei skulpierte Kancellen mit einer neuen dritten vorderen Platte zu einem Würfel verbunden, dessen obere Deckplatte aus Mörtel besteht, der an einer Stelle zerfallen, in den leeren Innenraum blicken lässt. Die Vorderkanten wurden dicht verputzt und auch das barocke Abschlussgesimse verdankt seine Existenz dem Maurermeister des vorigen Jahrhunderts. Für uns sind von Bedeutung die Skulpturen der Kancellen. Die rechte Platte zeigt zu oberst ein dreisträhniges Flechtmotiv und darunter ein Netz mit grossen runden und kleinern viereckigen Maschen, in denen Blätter, dreiteilige Knospen, Rosetten, Palmetten und Kreuze vorkommen. Das Netz besteht aus dreiteiligem Riemenwerk und ist ganz unbeholfen und roh ausgeführt und erinnert durch Zeichnung und Arbeit an fast gleiche Werkstücke in S. Maria in Trastevere, die aus der Zeit Gregors IV. (827—844) stammen.[1]

Auf der linken Platte ist ein Stamm gemeisselt, aus dem beiderseits drei horizontalgestellte S-förmige Voluten mit je zwei Rosetten abzweigen. Die Rosetten sind fünfblättrig und liegen in einer tellerförmig vertieften Fläche. Es ist wiederum ein Dreiriemengeflecht, aber in sauberer und sorgfältiger Ausführung, der Zeichnung nach eine Fortbildung der Kancellen von S. Sabina und S. Maria in Trastevere, die, sonst ganz gleich, an Stelle der Rosetten ganz ungeschickt im Winkel, mit gebrochenem Stamm angesetzte Kreuze tragen. Sehen wir schliesslich noch auf unserem Altärchen das Rankenwerk — soweit es vorkommt — an! Es besteht ab-

[1] Clausse Les marbriers romains p. 52.

weichender Weise nur aus zwei nebeneinanderlaufenden Riemchen, oder eigentlich aus einem flachen Band mit einer eingekerbten dreieckigen Rinne, und ist ebenfalls mit Rosetten geschmückt. Fragen wir uns nun, ob denn die verschiedene Bildung der Ranken einen hinreichenden Grund biete, ein jedes der drei Werkstücke, die wir besprochen haben, einem andern Jahrhundert, angefangen vom achten bishinein ins zwölfte, zuzuweisen, wie es nach der „Rankentheorie" Mazzantis die auch Zimmermann (Oberitalische Plastik p. 206.) verurtheilt hat, nur konsequent wäre? Oder sollte nicht vielmehr Altar sammt Schranken annähernd gleichzeitig, nur von verschiedener Hand oder nach verschiedener Zeichnung ausgeführt sein? Wir können ganz ruhig Fleury beipflichten, der unsern Altar aus epigraphischen Merkmalen ins 10. Jahrhundert setzt.

Fürs 10. Jahrhundert spricht noch ein anderer Umstand. Die Inschrift erwähnt als vornehmste Reliquie das Haupt des hl. Savinus, Bischofs von Spoleto. Er litt im Jahre 301 und wurde eine Miglie weit vor den Mauern Spoletos bestattet, wo sich später ihm zu Ehren eine Kirche erhob. Er muss hochverehrt gewesen sein. Nach ihm war ein Kloster benannt und Gregor der Grosse ertheilt dem Bischof Chrysanthus die Erlaubnis, ein Oratorium dem hl. Savinus weihen zu lassen.[1] Paulus Diaconus erzählt von einem longobardischen Herzog von Spoleto Namens Ariulph, er habe in einem Kampfe mit den Römern einen unbekannten Mann an seiner Seite streiten gesehen, der jeden Streich, der den Herzog treffen sollte, mit seinem Schilde auffieng; doch von seiner Umgebung hatte ihn niemand erblickt. Als nun Ariulph nach Spoleto zurückkehrte, und in der Nähe der Stadt an den Ort kam, „ubi basilica beati martyris Sabini Episcopi sita est, in qua eiusdem venerabile corpus quiescit", trat er aus Neugierde ein und erkannte sofort im Bilde des Heiligen den Mann, der ihm im Kriege beigestanden.[2] Bei den vielfachen Beziehungen, die seit den Karolingerzeiten zwischen Rom und Spoleto, dessen germanische Herzoge bald Bedränger der Päpste waren, bald Vasallen, herrschten, ist es erklärlich, dass bei Gelegenheit eine so hoch verehrte Reliquie, wie es des Haupt des hl. Bischofs war

[1] Migne, series lat. LXVII p. 1007.
[2] Surius, Historiae sanctorum XII. p. 589.

nach Rom kam. Wann dies geschehen, können wir nur vermuthen. Zwei Spuren sind es, die uns ins zehnte Jahrhundert führen. Erstens berichten uns oberitalische Historiker, dass der hl. Savinus, Bischof von Spoleto, seit dem zehnten Jahrhundert als Patron von Ivrea verehrt wird. Ein Herzog von Spoleto, der zur Familie der Grafen von Ivrea gehörte, habe seinen Leib nach Ivrea übertragen; ja sie nennen Jahr und Namen: Es geschah im Jahre 956 durch Konrad, Sohn Berengars II.[1] Wie oft geschah es aber, dass bei Uebertragung von Reliquien das Haupt getrennt und an einen andern Ort gebracht wurde! So wird es auch in diesem Fall gewesen sein. Die zweite Spur weist auf den Gründer des Marienkloster auf dem Aventin zurück. Die Constitutiones Farfenses berichten nämlich, dass Alberich, der Herr von Rom in der ersten Hälfte des 10. Jahrh., seinen Familienpalast auf dem Aventin den reformierten Benediktinern von Clugny unter Odo zu einer Klostergründung überliess — suamque domum propriam, ubi ipse (Albericus) natus est, Romae positam in Aventino monte, concessit ad monasterium construendum, quod usque hodie (saec. XI.) stare videtur in honore S. Mariae.[2] Dies geschah im Jahre 939. In einer Zeit also, wo auf dem Aventin das Marienkloster begründet und die Kirche daneben zum Gebrauch der neuen Besitzer erbaut oder jedenfalls restauriert werden musste, wurde durch Uebertragung des Leibes des hl. Savinus Gelegenheit geboten das Haupt desselben zu erlangen. Die Mönche liessen für dasselbe einen eigenen Altar anfertigen, wie der Giebel, der deswegen als Inschriftband behandelt ist, und das Haupt des Heiligen auf dem linken Flügel des Thürchens zeigen.

---

[1] Savio, Gli antichi vescovi d' Italia. Il Piemonte p. 182.
[2] Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom III, p. 325.

Das Bild des Heilandes in S. Prassede.

Von **Joseph Zettinger.**

Tafel III.

Eine der ehrwürdigsten Kirchen Roms ist ohne Zweifel die in der Nähe von S. Maria Maggiore gelegene Titelkirche S. Prassede. Ihr Ursprung verliert sich in das Dunkel der ältesten christlichen Zeiten. Als Priestertitel ist sie bereits auf einer Grabschrift vom J. 491 sicher bezeugt.[1] Die Legende aber setzt deren Entstehen in die Mitte des 2. Jahrhunderts und bringt die Gründung des Titels in Verbindung mit dem Papste Pius und der hl. Praxedis.[2] Letztere Heilige nun war die Tochter des Senators Pudens, welcher den Apostel Petrus bei seiner ersten Ankunft in Rom beherbergt haben soll. Und an diesen Zug der Legende knüpft sich eine andere Tradition an bezüglich eines Bildes Christi, welches der hl. Petrus seinem Gastgeber Pudens geschenkt haben soll, und welches heute noch als eine der kostbarsten Reliquien von S. Prassede verehrt wird. Untersuchen wir zuerst, in wie weit diese Ueberlieferung schriftlich bezeugt ist.

I.

In der alten obengenannten Legende wird nichts von einem derartigen Bilde erwähnt. Vergebens suchen wir auch im Papstbuch an jenen Stellen, wo von unserer Kirche die Rede ist, wenigstens eine Anspielung auf besagtes Bild zu entdecken. — Papst Hadrian I. (772—795) nahm Restaurationen an der schon teilweise verfallenen Kirche vor.[3] — Papst Paschalis (817—824),

---

[1] vgl. de Rossi, *Bull.* 1882 p. 65.

[2] vgl. *Boll. Acta SS.* 19. Mai IV, 295 ff. — Duchesne, *Liber Pontif.* I, 133.

[3] *Lib. Pont.* (ed. Duchesne) I, 509.

der eigentliche Gründer der jetzigen Kirche, baute dieselbe ganz neu wieder auf in einiger Entfernung von der ursprünglichen Lage; er schmückte sie prächtig mit Mosaiken aus; ein Menge Heiligenleiber liess er aus den Katakomben dorthin übertragen; er erbaute zugleich das anstossende Kloster und berief dahin griechische Mönche, welche Tag und Nacht zu Ehren der beigesetzten Heiligen das Lob Gottes singen sollten. Mit Gütern und kostbaren Gewändern stattete er Kirche und Kloster reichlich aus.[1] — Später, wie es scheint im 10. Jahrhundert, ging die Kirche an regulierte Kleriker über; im Jahre 1198 aber übertrug Papst Innocenz III. die Verwaltung derselben der Congregation der Mönche von Vallumbrosa; letztere versehen dort noch heute den Dienst.

Jedoch in keinem Dokumente ist irgend eine Erwähnung unseres Bildes zu entdecken. Sogar im spätesten Mittelalter finden wir dasselbe noch nicht erwähnt, und das an einer Stelle, wo es doch sicher hingehört, und wo man es mit Recht suchen würde, nämlich im Katalog von Signorili. Letzterer war Sekretär des römischen Senates zur Zeit Martin V. (1417—31). In seinem Buch „de iuribus et excellentiis Urbis Romae"[2] führt er nach einem Verzeichnis der Kirchen Roms auch die Reliquien der hauptsächlichsten Kirchen an. Bei S. Prassede[3] zählt er 63 Reliquien dieser Kirche mit Namen auf, unter andern auch den Schwamm, womit die hl. Praxedis das Blut der Martyrer gesammelt habe, sodann Reliquien vom Haupte des hl. Petrus, 3 Dornen von der Dornenkrone Christi etc., aber sonderbarer Weise vergisst er unser Bild. Und doch müsste dieses eine der ehrwürdigsten Reliquien gewesen sein und ebenso wie die genannten bis in die ältesten Zeiten der Titelkirche zurückreichen. Man kann auch kaum sagen, dass Signorili absichtlich keine Bilder erwähnt habe, denn (fol. 55^{v}) er führt getreulich das berühmte Bild vom Oratorium Sancta Sanctorum im Lateran an, ebenso (fol. 62^{v}) die Madonna von S. Maria in Porticu (jetzt in S. Maria in Campitelli). — Erst ein gutes Jahrhundert später finden

---

[1] *Lib. Pont.* II, 54 f.

[2] Cod. Vat. lat. 3536. Ueber die andern Mss. vgl. Armellini, *Chiese di Roma*[2], p. 59 f.

[3] Cod. cit. fol. 58^{v} ff.

wir unser Bild erwähnt. Der hl. Karl Borromäus, welcher S. Prassede i. J. 1570 als Titelkirche erhielt, liess das Reliquienverzeichnis der Kirche auf Marmortafeln eingraben, und da lesen wir heute am Pilaster auf der Epistelseite folgende Angabe: Imago Salvatoris, quam S. Petrus Apostolus donavit Pudentio, Patri s. Praxedis. Wie man sieht, ist es bereits dieselbe Form der Tradition, welche wir jetzt noch haben. Doch scheint dieselbe damals nicht weit verbreitet oder nicht fest begründet gewesen zu sein; Thatsache ist, dass Panvinio[1] und Ugonio,[2] welche sehr viel von den Reliquien von S. Prassede reden, unser Bild wieder übergehen. Dagegen beschreibt i. J. 1630 Severano[3] die Reliquie folgendermassen:

Vi è un' Imagine del Salvator nostro in un quadretto di mosaico, donata da S. Pietro a Pudente Senatore, Padre di S. Prassede; col nome dell' istesso S. Pietro in lettere greche; dalla qual' Imagine per divotione sono stati levati molti pezzetti da i Pellegrini; si vede però in essa l' effigie di N. Signore di viso lungo, gracile, e macilento, simile alle altre Imagini, che si vedono in Roma, e altrove. Sodann citiert er dafür den Lindanus († 1588), welcher in der *Apologia pro liturgia S. Petri*, C. 17 schreibt: Tam erat Pudens iste D. Petro charus hospes, ut ipsi tabellam donavit, quae Domini Jesu effigiem habebat, non coloribus depictam, sed opere mosaico tessulatam, cuius fragmentum etiamnum hodie ad D. Praxaedis (quae eiusdem Pudentis fuit filia) videre est. Verum ipsa facies Domini, sublatis spectantium peregrinorum pia cupiditate tesserulis, est convulsa; imo tota revulsa, relicto tamen Dominicae faciei vestigio, quod Dominum Christum oblonga, non crassa, sed macilenta, et tenui fuisse facie contestatur; ut et veriores passim Romae, alibique ipsius loquuntur effigies. Sic et in illo stupendo D. Veronicae peplo est animadvertere, qui studiose ipsum intueri valeat. Huc non parum facit, quod tabellae litteris graecis est

---

[1] Onuphrii Panvinii *de praecipuis Urbis Romae basilicis*, Romae, 1570, p. 258 ff. Er hat die Reliquienverzeichnisse von P. Paschalis und von Signorili.

[2] *Historia delle Stationi di Roma* di Pompeo Ugonio, Roma 1568. Auf S. 300 hat er das Verzeichnis von Signorili; er erwähnt aber auch die Tafeln von P. Paschalis und von Karl Borromäus.

[3] *Memorie sacre delle sette Chiese di Roma*, Roma 1630; p. 682 f.

insertum: *Πέτρος ὁ Ἑβραῖος.* — Diese nähere Beschreibung des Bildes ist wichtig sowohl für den Ursprung als auch für die Tradition desselben; wir werden später darauf zurückkommen müssen. — In dieser Form dauerte die Ueberlieferung fort, und so hat im 18. Jahrhundert auch Davanzati[1] das Bild beschrieben. Er führt alle ihm bekannten Zeugnisse für die Echtheit der Reliquien von S. Prassede auf. Von einzelnen Reliquien, und so auch von unserem Bilde, fand er eine ältere Erwähnung nicht; „diese bedürfen aber keiner andern Authentik, da die alte Tradition für sie spreche.“[2]

Unter Papst Clemens XI. im Jahre 1715 fand eine Visitatio der Kirche statt. Der Kardinal Altieri liess durch den Canonikus Boldetti die Reliquien untersuchen, und am 8. Okt. 1716 wurde die Authentik hierüber ausgestellt. Seit jener Zeit ist unser Bild in einen modernen Rahmen eingeschlossen und versiegelt. Davanzati hatte dasselbe auch etwas näher untersucht, und so schreibt er:[3] Delle altre Reliquie non ho trovato documento veruno, essendo state portate a questa Chiesa ne' tempi assai più antichi, solo parlerò di quella, che fra tutte l' altre Sante Reliquie è la più antica di tutte, cioè della Effigie del nostro Redentore. Questa Santa Reliquia dell' Effigie del Signore non è altrimenti come la descrisse l'Oldoino fatta a Mosaico, dicendo: Christi effigiem opere mosaico tessulatam, ma è propriamente tessuta, e come fatta a ricamo, la quale l'Apostolo s. Pietro per gradimento e divozione donò a Punico Pudente, Avo di S. Prassede, la quale si conserva coll' altre Reliquie in questa Basilica, benche il Volto di questa Effigie o Ritratto si veda pochissimo, per essere la seta stata consumata dal tempo. Molti soni gli storici, che parlano di questa Santa Reliquia, e fra questi Agostino Oldoino († c. 1677) nella vita di S. Pietro, dove si legge così: Christi effigiem opere Mosaico tessulatam Pudenti Petrus dono dedit, quae etiamnum ad D. Praxedis videre est Ecclesiam Grecis literis Petri nomine exarato. Sodann citiert er die oben genannten

---

[1] *Notizie al Pellegrino della basilica di Santa Prassede* da D. Benigno Davanzati, Roma, 1725.

[2] *l. c.* p. 400.

[3] l. c. p. 403.

Lindanus und Severano und giebt dem Pilger 4 Beweggründe an, weshalb diese Reliquie zu verehren sei. —

Das ist die äussere, schriftliche Tradition über das Bild. Sie greift nur bis ins 16. Jahrhundert zurück; die Urteile über das Aussehen des Bildes sind geteilt: einige erklären es für ein Farbengemälde, andere für ein Mosaik, wieder andere für ein Gewebe oder eine Stickerei; bereits die ältesten Zeugnisse berichten, es sei so beschädigt, dass man höchstens die äusseren Umrisse erkennen könne; alle aber führen es auf den hl. Petrus zurück, dessen Name darauf zu lesen sei. — Doch es ist jetzt Zeit, dass wir uns das Bild selbst ansehen, wie es heute sich uns darstellt.[1]

II.

Die Reliquie ist gegenwärtig in einem Rahmen unter Glas eingeschlossen. Man sieht darin eine Holztafel, von ungefähr 22 cm Höhe und 18 cm Breite, beschlagen mit vergoldetem Silberblech, welches in der Mitte so weit ausgeschnitten ist, um ehemals das Brustbild des Erlösers sichtbar werden zu lassen.

Jetzt ist das Bild vollständig zerstört und abgefallen, so dass man nicht einmal die Konturen desselben wahrnehmen kann. Nur die Leinwand ist teilweise erhalten, auf welcher erst ein Kreidegrund und dann die Farben aufgetragen waren. Drei Farbenreste sind noch sichtbar, erstens zwei kleinere Stücke etwa in Brusthöhe: die dunkelblaue und grüne Ausführung mit Goldstreifen zeigt wahrscheinlich die Farbe des Mantels; zweitens unten, etwa in der Nähe des linken Handgelenkes, wo eine grüne, mit Goldschraffen gehöhte Farbspur an die Tunika erinnert. Ausserdem war das Bild mit Emailplättchen geziert, unter denen auch noch Farbspuren erscheinen. Das eine mit dunkelblauem und roten Spitzenornament auf weissem Grunde befindet sich in der Höhe der linken Achsel; ein gleiches ist etwas tiefer unten in Verbindung mit dem grösseren Farbenreste; ein drittes, am Gelenk des rechten Unterarmes, zeigt rote und tiefblaue

---

[1] Seine Eminenz Kard. Al. Masella, Titular von S. Prassede, hat mir gütigst die Erlaubnis erteilt, das Bild näher besichtigen zu können; dabei zeigten die Patres von Vallumbrosa sich auch sehr entgegenkommend; hiermit spreche ich ihnen meinen tiefsten Dank dafür aus.

Kreuzchen auf weissem Grunde; beim vierten, etwas höher gelegenen, ist der Schmelz ausgefallen. Ob die Malerei sich auch unter dem Blechbeschlag erstreckt, ist nicht ganz gewiss; jedenfalls kann man bei der jetzigen Aufbewahrung des Bildes nichts Sicheres darüber sagen. Die Leinwand reicht nicht ganz bis an den Nimbus, sie muss in späterer Zeit mit Leim wieder neu angeklebt worden sein. Ebenso ist nachträglich der Nimbus und der Rahmen mit gröbern Nägeln wieder an die Holztafel befestigt worden, während Anfangs nur feine Goldstifte dazu gebraucht worden waren, von denen mehrere noch sichtbar sind.

Nimbus und Rahmen sind ganz mit Email geschmückt. Der Nimbus, 2 cm breit, besteht aus reinem Goldblech und ist durch drei breite, mit feinsten, grünen, durchsichtigen Zellenschmelz überzogene Kreuzbalken in vier Kreissegmente geteilt. Die Zeichnung der Zellen ist das schon oben genannte Spitzenmuster mit kleinem Kreise in der Mitte. Jedes Kompartiment des Nimbus in mit einem dunkelblauen und roten, mit weissen Perlchen besetzten Bande von Email umrahmt, und mit einer blauen, Kreise bildenden Guirlande durchzogen; in den grösseren Kreisen befinden sich Lilienornamente; die Farben der Lilien sind rot, weiss und türkisblau. Die kleinen Segmentfüllungen ausserhalb der Guirlande haben grünen, durchsichtigen Schmelz mit roten Perlchen.

Der Hintergrund zwischen Bild mit Nimbus und dem Rahmen ist mit vergoldetem Silberblech bekleidet und nach Art eines Gitters mit übereckgestellten Quadraten in dunkelblauem Email gemustert. Die Quadrate umschliessen Lilien von roter, weisser, dunkelblauer und türkisblauer Farbe. In den beiden oberen Ecken sind grössere, horizontal stehende Quadrate, die an jeder Seite halbkreisförmig ausladen und im Mittelpunkt auf blauem Grunde in weissem Email die Zeichen tragen $\widetilde{IC}$ resp. $\widetilde{XC}$. Dasselbe Farbenverhältnis wiederholt sich in den länglichen Inschriftplättchen zu beiden Seiten des Nimbus. Sie sind mit hellblauen und grünen Stäbchen umrahmt und haben folgende Inschrift:

O	Γ
Є	Є
Ƃ	Τ
Ꞓ	(H)
Ƒ	C

Das H ist fast ganz ausgefallen. — Bildfläche und Rahmen sind durch eine Schräge verbunden, welche das gleiche, aber etwas grössere Spitzenornament trägt, wie wir es schon auf dem Kleide beobachtet haben. Dunkelblaue, rote und türkisblaue Spitzen umschliessen weisse Perlen; der Grund ist ebenfalls weiss.

Der Rahmen selbst hat eine doppelte Zeichnung. In den Ecken und in der Mitte der Leisten sind Quadrate, von dem übrigen Ornament durch breite Streifen getrennt. Letztere haben denselben Schmuck wie die Schrägung. Die Quadrate umfassen je ein dunkelblaues, mit Perlen besetztes Kreisband; im Innern desselben sind vier kleinere, blaue Kreislinien mit roten Kreuzchen auf weissem Grund kreuzförmig zusammengestellt; sie umschliessen ein grünes Mittelfeld. — Den übrigen Teil des Rahmens bildet ein durchlaufendes Band von übereckgestellten, miteinander verschlungenen Quadraten, von denen die äussern dunkelblauen, die innern roten, mit weissen Perlen besetzten Schmelz zeigen. Die darin eingeschlossenen Lilien haben tiefblaue, weisse, rote und türkisblaue Farben. In den freien Ecken des Ornamentes sind stilisierte Blätter in denselben vier Farben der Lilien.

Das Motiv der Ornamente und die Zusammenstellung der Farben ist am Nimbus und am Rahmen gleichartig, doch ist ersterer bedeutend feiner ausgeführt als letzterer. Die Zeichnung aller Ornamente ist in den Silber- resp. Golbblech vertieft ausgearbeitet; in die breiten Bänder sind äussert feine und zarte Goldkreischen aufgelötet, welche weisse und rote Perlen bilden. Die Füllung ist an mehreren Stellen verloren gegangen, so dass man die Technik gut erkennen kann. Der Rahmen ist an drei Ecken beschädigt; diese Stellen sind jetzt mit rotem, schon stark zerfallenem Sammt ausgeschlagen.

III.

Dieser Beschreibung gemäss sind zuerst die ältern Schriftsteller zu berichtigen. Das Bild war auf Leinwand gemalt, die Verzierung des Nimbus und der Einfassung ist nur in Email ausgeführt, von Mosaik ist keine Spur zu entdecken, ebensowenig war das Bild in Seide gewebt oder gestickt. Ueberhaupt kann jelzt von einem Bilde kaum mehr die Rede sein, da nur ein kleines Stück

Leinwand mit ein paar winzigen Farbenresten erhalten ist; und allem Anscheine nach hatte bereits im 16. Jahrhundert Lindanus, als er die Reliquie zuerst beschrieb, nicht viel mehr von dem Gemälde gesehen. Unter diesen Umständen wäre es fast verwegen, eine Rekonstruktion des Bildes zu versuchen.[1]

Wenn wir also nach dem Ursprunge und dem Alter der Reliquie forschen wollen, sind wir auf die Angaben beschränkt, welche die herrlich geschmückte Einfassung uns bietet. Die griechischen Inschriften IC, XC, O ЄΒЄΡΓЄΤΗC beweisen uns schon byzantinischen Einfluss. In der That liebten die Griechen es, besonders verehrten Bildern des Heilandes oder der Mutter Gottes oft ganz eigentümliche Bezeichnungen beizulegen, z. B. Allmächtiger, Menschenfreund, Engel des grossen Rates, Emmanuel, Rächer, Grosser Erzpriester, der Niedergefallene, für Christus; die Allheilige, Führerin Allerseligste, Barmherzige, Hoffnung der Gläubigen, furchterregende Beschützerin und ähnliche, für Maria.[2] Ein Analogon haben wir also hier in dem sonst nirgends genannten „Wohlthäter".

Auch in Bezug auf Technik und Farbenwechsel lässt sich das Email unserer Bildeinfassung den besten uns erhaltenen byzantinischen Schmelzarbeiten würdig an die Seite stellen.

Wir beziehen uns hierbei vorzüglich auf die Prachtausgabe der byzantinischen Email der Sammlung Zwénigorodskoï.[3] Man vergleiche nur die Tafeln 16 und 17 dieser Sammlung sowie die Beschreibung, welche Kondakow (S. 298 ff.) davon giebt, mit unserm Rahmen. Man wird dieselbe Verbindung der Farben in den Blumen des Nimbus auf Taf. 16 und in den Lilien unseres Emails bemerken: rot, blau, weiss und türkisblau wechseln hier wie dort in schönster

---

[1] Auch Prof. Kraus hatte wohl das Bild nicht näher untersuchen können, als er 1886 in der *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, II p. 17, schrieb: Ebenso apokryph ist das Mosaikbild in S. Prassede, welches die Ueberlieferung von Petrus nach Rom bringen und dem II Tim. 4,21 genannten Pudens schenken lässt; ein Bild von ovaler, hagerer finsterer Gesichtsbildung mit ungewöhnlich langer Nase (sic), offenbar sehr später byzantinischer Fabrik. —

[2] vgl. H. Brockhaus, *Die Kunst in den Athos-Klöstern*, Leipzig, 1891, p. 102 ff. —

[3] *Les Émaux Byzantins*, Collection de Mr A. W. Zwénigorodskoï. Dazu der Text: *Histoire et monuments des Émaux Byzantins* par N. Kondakow. Francfort sur Main, 1889–92.

Harmonie ab. Ebenso finden wir ganz genau einzelne Ornamente der Taf. 17 in denselben Farbennuancen auf unserm Rahmen wieder. Kondakow nun setzt die besagten Ornamente in die Blütezeit der byzantinischen Emailkunst, d. h. ins 10. und 11. Jahrhundert. Auch die Technik unseres Rahmens ist sehr fein und genau dieselbe, wie Kondakow sie für den Nimbus von Taf. 16 beschreibt (S. 300). Die Gruben, welche den Schmelz aufnahmen, sind mit grosser Sorgfalt ausgearbeitet, ebenso sind die Goldstreifen der Zellen sehr zart. Die Farben des Email sind glänzend geblieben, mit Ausnahme der weissen Füllung, welche etwas matter geworden ist. Auch ist der Schmelz noch meistens gut erhalten trotz der schlechten Aufbewahrung, worunter die Farben des eigentlichen Bildes fast gänzlich verloren gingen.

Damit kommen wir zu der Frage, in welchem Zusammenhang das Bild mit der jetzigen Einfassung steht. Wie mir scheint, war von Anfang an die Leinwand auf eine Holztafel befestigt; darauf war dann ein Kreidegrund aufgetragen, um die Farben haltbarer zu machen. Zum Schmucke des wahrscheinlich sehr verehrten Bildes war nachträglich die herrliche Emaileinfassung geschaffen worden. Diese liess nur das Brustbild frei; ausserdem waren aber auch dort einige kleinere Emailplättchen aufgesetzt, um vielleicht das Evangelienbuch in der linken Hand und die Umrisse der Gewandung auf der rechten Seite schärfer hervorzuheben. — Aehnlicher Schmuck und ähnliche Einfassung waren bei byzantinischen Bildern nicht selten. So citiert Kondakow[1] eine alte Reisebeschreibung, gemäss welcher im Kloster von Ghelat viele Bilder sich befanden, deren Rahmen mit Email geschmückt war; die eigentlichen Gemälde waren auch dort bereits verdorben. Zur Vergleichung könnten auch herangezogen werden die Madonna von S. Marco in Venedig,[2] wo der Rahmen mit Emailfiguren geschmückt ist; zwei Madonna-Bilder im Kloster von Khopi[3] (Mingrelien): die Bilder sind gemalt, der Nimbus mit Perlen und Email geziert; ein früher gemaltes Bild des Heilandes

[1] *l. c.* p. 107.
[2] *l. c.* p. 134.
[3] *l. c.* p. 134 f. und p. 137.

im Kloster von Kozkheri[1] (Mingrelien); besonders aber ein anderes Bild des Erlösers im Kloster von Ghelat,[2] welches jetzt halb zerstört ist, wo die Emailplatten ebenfalls direkt auf die Farben des Bildes angeheftet waren, gerade so, wie bei unserm Bilde von S. Prassede. Bekannt ist auch, wie das berühmte Bild vom Oratorium Sancta Sanctorum später teilweise mit einer silbernen Platte verdeckt wurde.[3]

Aus diesen einzelnen Momenten geht wohl zur Genüge hervor, dass das Bild byzantinischen Ursprunges ist. Damit ist zugleich auch angegeben, dass es sehr schwer ist, die Zeit des Entstehens genau anzugeben; dies um so mehr, als das eigentliche Bild verschwunden und nur die Ornamentation erhalten ist. Wenn demnach die Ausführung des Rahmens sich sehr gut, wie wir eben sahen, den Erzeugnissen des 10. Jahrhunderts anreihen lässt, und wir am ehesten geneigt wären, dem Bilde dieses hohe Alter zu vindicieren, so wissen wir doch auch, dass die angeführten Gründe nicht so durchschlagend sein können, um jeden Zweifel zu verscheuchen: die Regeln, um byzantinische Kunstwerke genau zu datieren, sind noch zu unbestimmt, und in unserm Falle kommt noch dazu, dass genügende Anhaltspunkte fehlen. Auch sei nicht verschwiegen, dass das weniger kostbare Metall des eigentlichen Rahmens, vergoldetes Silberblech, eher für ein jüngeres Datum spricht.[4] Sicher aber ist, dass das Bild nicht höher als ins 10. Jahrhundert hinaufreicht.

Wenn wir nun letzteres Datum annehmen wollen, so giebt uns die Geschichte ein nicht zu verachtendes, weiteres Moment an die Hand, um näher zu erklären, wie das Bild nach S. Prassede kam. Wir wissen nämlich, dass im 9. Jahrhundert Papst Paschalis

---

[1] *l. c.* p. 146 ff.

[2] *l. c.* p. 142.

[3] vgl. E. v. Dobschütz, *Christusbilder* (in *Texte und Untersuchungen* von Gebhardt und Harnack, Neue Folge III. Band) p. 65 f. und die dort angeführte Litteratur.

[4] Kondakow sagt *l. c.* p. 157: Un trait caractéristique pour l'émail de l'époque relativement récente, c'est le fort alliage d'argent qu' on reconnaît dans les alvéoles là où l'émail est tombé; elles ont ici la couleur d'argent presque pur.

griechische Mönche zur Verwaltung der Kirche berief. Hatten diese vielleicht das Bild mitgebracht, oder haben sie sich eine Copie eines in ihrer Heimat viel verehrten Bildes anfertigen lassen? So unwahrscheinlich wäre dies nicht, um so mehr, als kaum anzunehmen ist, dass die Inschrift *O EBEPΓETHΣ* von Anfang an falsch gelesen wurde. Wenn sie aber richtig gelesen wurde, so ist es am natürlichsten an Griechen zu denken, welche die ersten Verehrer des Bildes gewesen wären, und gerade im 9. und 10. Jahrhundert stand die Kirche unter griechischer Leitung. In der Folge scheint aber das Bild vergessen, auf jeden Fall aber schlecht aufbewahrt worden zu sein. So verfiel es, und als man es später wieder hervorzog, las man darauf die schier unglaubliche Inschrift: *Πέτρος ὁ Ἑβραῖος*.[1] Bei welcher Gelegenheit und unter welchen Umständen diese Umwandlung vor sich ging, entzieht sich gänzlich unserer Kenntnis. Sobald dies aber geschehen, waren auch alle Einzelheiten der Legende vorhanden. Das Bild trug den Namen des Petrus, es befand sich in der Kirche, welche den Anspruch erhob, von einer Apostelschülerin gegründet zu sein, also hatte Petrus das Bild seinem Schüler, dem Senator Pudens geschenkt.[2] In dieser ausgebildeten Form ist die Legende bereits auf der Marmortafel von Karl Borromäus angedeutet, und so wird sie von Lindanus in vollem Ernste geschildert. Diese genaue Ausmalung aller einzelnen Züge beweist aber, dass die Tradition sich schon früher gebildet hatte.

Es ist bekannt, dass in späterer Zeit die Kirchen von S. Prassede und S. Pudentiana sich um den Vorrang stritten, welche zuerst gegründet worden sei.[3] So mag schon in älterer Zeit ein frommer Verehrer der Kirche nach einer Reliquie gesucht haben, welche ihn bis auf Petrus zurückführe, und seine Unkenntnis des

---

[1] Das man *Πέτρος ὁ Ἑβραῖος* statt *O EBEPΓETHΣ* las, ist ausser Zweifel, so unglaublich es auch klingen mag. Denn sonst ist nirgends eine Stelle anzugeben, wo eine derartige Inschrift gestanden haben könnte.

[2] Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, dass wir die Frage, ob das Bild auf Petrus zurückgeführt werden könne, von jeder Besprechung ausschliessen. Vgl. darüber die obengenannte Studie von E. v. Dobschütz. Daselbst S. 108* f. die ältesten Texte über Christusbilder, welche von den Aposteln stammen sollen.

[3] vgl. hierüber *Boll. Acta SS.* 21. Jul. V, 130 ff.

Griechischen liess ihn falsch lesen und verhalf ihm so zu einer herrlichen Reliquie; schlechter Wille und die Absicht zu täuschen sind kaum anzunehmen.

So beweist dieser Fall, wie manchmal ein unbedeutender, schlecht verstandener Punkt den Stoff zu einer Legende liefern konnte. Wir verzeihen es der frommen Phantasie gern, wenn sie die Urzeiten des Christentums mit dem Kranze ihrer Legenden ausschmückt und gleichsam dichterisch ausmalt, so lange sie in ihrem Gebiete bleibt und nicht den Anspruch erhebt, als geschichtliche Wahrheit zu gelten.

Die Darstellungen des eucharistischen Kelches

auf altchristl. Grabschriften Roms

und deren Bedeutung in der sepulkralen Symbolik.

Von **Wilh. Schnyder.**

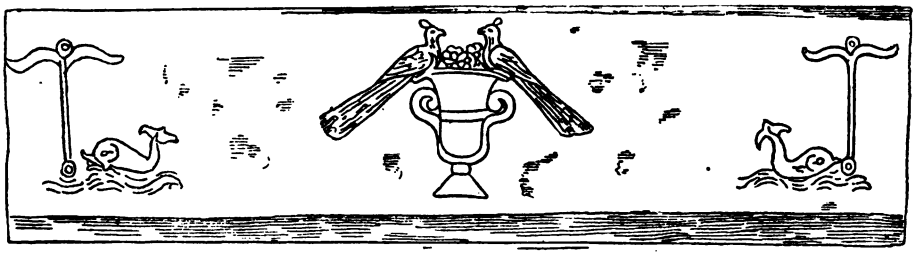


Fig. 1

In der XIV. und XV. Abteilung des Museo epigrafico cristiano des Lateran hat der Grossmeister der christl. Archäologie, G. B. de Rossi, eine Auswahl von „Imagines, symbola et notae christ. dogmata significantia" zusammengestellt.[1] Unter den symbolischen Darstellungen der Abt. XV. figurieren sechs Gefässe, deren Typus sich scharf von allen andern auf christl. Epitaphien vorkommenden Gefässdarstellungen unterscheidet. Es sind dies die mit Henkeln oder Handhaben (ansae) versehenen Kelchgefässe, die ich kurzweg Henkelkelche nennen möchte. Die typische Form der Henkelkelche und die sehr zahlreichen Darstellungen derselben — allein und in Verbindung mit bekannten Symbolen — auf altchristlichen Sepulkraldenkmälern veranlassten mich Nachforschungen darüber anzustellen:

---

[1] In der Publikation „Il museo epigrafico cristiano Pio-Lateranense. Memoria del Comm. Giov. Batt. De Rossi," ohne Jahreszahl, mit 24 Tafeln, Taf. XIV. und XV. Vgl. dazu De Rossi, Bullettino di Archeologia Cristiana 1877 S. 39.

1. ob diese Kelchgattung vielleicht mit dem liturgischen Geräte der altchristl. Kirche in Beziehung stehe und wenn ja, in welchem; und 2. welche Bedeutung dann ihrer Darstellung auf den christl. Grabdenkmälern beizumessen sei.

Leider kann ich zur Untersuchung des zweiten Punktes einstweilen nur das vorhandene Material an Coemeterial-Epitaphien heranziehen, da die Berücksichtigung der zwei andern Hauptquellen, der Katakombengemälde und der Sarkophagskulpturen, einerseits hier zu weit führen würde, anderseits infolge mangelnder genügender Publikation der Monumente noch nicht angezeigt sein dürfte. Aus dem ersteren Grunde muss ich vorderhand auch darauf verzichten, das ausserrömische Inschriftenmaterial in den engern Kreis der Untersuchung zu ziehen. Ich gedenke dasselbe in einer späteren, speziellen Untersuchung, im Zusammenhang mit einer Studie über die Entwicklung des Henkelkelch-Symbols in der christlichen Kunst zu verwerten.

I.

Vergleicht man die Darstellungen des Henkelkelchs auf römischen Epitaphien mit einander, so lassen sich trotz der mannigfaltigsten Variationen zwei typische Formen unterscheiden. Die eine[1] stellt den Kelch als hohen Becher dar, der, vom weiten Munde an sich bis zum Boden mehr oder weniger verengend, oder erst etwas enger werdend, dann wieder ausladend, unten sphärisch oder elliptisch zuläuft und von einem Fusse getragen wird. Die Henkel setzen entweder direkt oben am Rande an, denselben in einem einfachen oder in einem spiralförmigen Bogen an Höhe übersteigend, oder sie setzen etwas unterhalb des Randes an; immer aber laufen sie ziemlich tief hinunter, gewöhnlich wiederum in einer Volute zur Leibung des Gefässes zurückkehrend, oft aber auch lose von demselben in einer leichten Krümmung nach Aussen oder in einer Spirale endigend. Die andere Form[2] besitzt einen Hals, der, wenn er nicht schon an

---

[1] Vgl. als Beispiele Fig. 1. 4. 5. 6. 8.

[2] Als Beispiele vgl. Fig. 7. Röm Quartalschrift f. christl. Alterthumskunde und für Kirchengesch. VI. (1892) Taf. I, 13. De Rossi, Roma Sott. II. Taf. XXX, 8.

und für sich ziemlich weit ist, oben in eine weite Mündung ausläuft. Die Grenze, wo der Hals in die Leibung übergeht, ist in der Regel durch eine wagrechte gerade oder sanft gebogene oder, wenn die Leibung des Gefässes kanneliert ist, wohl auch durch eine wellenförmige Linie markiert. An dieser Grenzlinie setzen gewöhnlich die Henkel an, die — von geringerer Grösse wie beim vorherbesprochenen Typus — bis zum Rande des Gefässes reichen und an den beiden Enden ebenfalls Voluten bilden. Die Leibung schliesst unten wie beim ersten Typus ab. Auch der Fuss ist beiden Arten gemeinsam, oft niedrig, bald schmal, bald breit ausladend. Auf der Grosszahl der erhaltenen Exemplare weist das Gefäss — wenigstens an der Leibung — Kanneluren auf. Auf feiner gearbeiteten Epitaphien sind dieselben gut, auf andern blos vermittelst roher, unregelmässiger Striche ausgeführt. Nur auf vereinzelten Darstellungen dürfte in gegliederten Bändern, die um den Hals oder um die Mitte des Gefässes laufen, Pretiosenschmuck angedeutet sein. Ich möchte indessen auf die entwickelten Unterschiede der Form, besonders aber auf das Detail, keinen allzugrossen Wert legen; der Umstand z. B., dass die Henkel unten lose auslaufen, mag oft bloss der Ungeschicklichkeit des Lapiciden zuzuschreiben sein (vgl. fig. 5). Uebrigens werden schon die wenigen dieser Studie beigegebenen Clichés, die ich nach eigenen photogr. Aufnahmen von Klatschen habe anfertigen lassen, ein Bild von der grossen Mannigfaltigkeit bieten, welche die Henkelkelchdarstellungen auf Coemeterialinschriften zeigen. In diesen reichen Variationen dürfen wir wohl oft eine rein dekorative Wilkür des Steinschreibers sehen, anderseits aber können wir in ihr ebenso sehr ein getreues Abbild der so überaus mannigfaltigen Formen erblicken, die das beliebteste Trinkgefäss der Antike, der Henkelbecher, aufwies. So wie sich die Henkelkelche auf den christlichen Inschriften — wenn auch oft in roher Form — repräsentieren, sahen die mit Henkeln versehenen Trinkgefässe der Römer aus.

Die bei den Römern gebräuchlichen Trinkgefässe sind in zahlreichen Exemplaren (aus den Ausgrabungen in Pompeji, Rom, in den Rheinlanden, Sizilien u. s. f.) und ihre generellen Bezeichnungen durch die klassischen Schriftsteller auf uns gekommen. Unter denselben unterscheidet Marquardt[1] dreierlei Formen, nämlich Schalen, Becher und

[1] Marquardt, Das Privatleben der Römer. Leipz.[2] 1886. II. T. S. 651 f.

Hörner. „Zu den Bechern gehört der scyphus, ein grosser, ursprünglich hölzerner, zum Gebrauch der Hirten bestimmter, dann auch irdener oder silberner, unten abgerundeter oder auch abgeflachter Napf ohne und mit Handhaben...; ferner der cantharus, ein Becher mit hohem Fuss und Henkeln ..., das carchesium, eine ähnliche Form, aber in der Mitte der Höhlung sich verengend und mit bis zum Fusse hinabgehenden Henkeln; endlich das ciborium, eine ägyptische Form, dem Fruchtgehäuse der ägyptischen Pflanze *κολοκασία* ähnlich".[1] Seite 654 wird noch eines im Volke aus altitalischer Zeit fortlebenden Opfer- und Hausgerätes, der capis oder capedo (eines irdenen oder hölzernen Henkelbechers) Erwähnung gethan. „Die meisten der angeführten Trinkgefässe sind, wie die Namen zeigen, griechische und wurden, da nach Alexanders des Gr. Zeit die Fabrikation irdener Gefässe immer mehr zurücktrat und der Gebrauch edler Metalle überhand nahm, damals, als sie in Rom in Mode kamen, grossenteils aus Silber gefertigt."[2] Dass übrigens ausser den edlen Metallen und Thon noch eine dritte Materie, nämlich Glas in ausgiebigster Weise zur Fabrikation von Trinkgefässen verwendet wurde, beweisen die zahlreichen Funde in Pompeji, Herculanum, Stabiae und Nola,[3] in Rom und in den Rheinlanden.[4] Diese Funde haben aber auch eine Mannigfaltigkeit an Formen zu Tage gefördert, die geradezu Staunen erregt. Es dürfte wohl eine der schwierigsten Aufgaben der klassischen Philologie sein, für alle die einzelnen Gefässspezies die im Altertum gebräuchlichen Namen auch nur annähernd mit Sicherheit festzustellen.

Die gebräuchlichste Art der Trinkgefässe scheint bei den Römern, neben dem einfachen Becher, der Henkelkelch in seinen verschiedenen Formen (cantharus, carchesium, capis) gewesen zu sein. Auf pompejanischen Wandgemälden ist er überaus häufig vertreten. Im Gastmahl des Trimalchio bei Petron. 52. besitzt der Hauswirt 1000 capides und heute noch kann man seine Formen in den Wein-

---

[1] Marquardt, l. c. S. 652 f.
[2] Marquardt, l. c. S. 653.
[3] Jetzt im Nationalmuseum von Neapel, Westflügel des Obergeschosses.
[4] E. aus'm Weerth, Römische Gläser; (speziell) b. heidnische und christliche Glaskelche und Patenen. Jahrb. d. Ver. v Alterthumsfrdn. im Rheinl. LXIV. (1878) S. 119 f.

schenken des niedern Volkes in der Umgebung von Neapel in Gebrauch sehen.

Durch Untersuchungen der neueren Zeit ist die Thatsache festgestellt worden, dass die frühchristliche Kirche die im heidnischen Altertum üblichen Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens nicht nur allgemein übernahm und duldete, soweit sie dem Dogma und dem Sittengesetze des Christentums nicht widersprachen, sondern dass sie dieselben sogar ihrer Liturgie, dem feierlichen Gottesdienste anpasste und dienstbar machte. (Vgl. die Geschichte der christl. Kultusgebäude, der liturgischen Gewänder u. s. f.) Diese eigentlich selbstverständliche Thatsache lässt nun mit höchster Wahrscheinlichkeit darauf schliessen, dass die Kirche von ihrer Praxis auch in Bezug auf die liturgischen Geräte und Gefässe, deren sie bedurfte, keine Ausnahme machte. Zur liturgischen Feier der hl. Eucharistie aber brauchte sie vor allem ein Trinkgefäss zur Aufnahme und Spendung des konsekrierten Weines. Der eucharistische Opferkelch war also eines der wichtigsten, wenn nicht selbst das bedeutendste und heiligste der liturgischen Gefässe. Dennoch bestehen keine Gründe, welche die Annahme rechtfertigen könnten, die Kirche hätte für dieses Gefäss eine neue Form geschaffen. Im Gegenteil, da eine überaus reiche Auswahl von Formen vorlag, ist zum voraus anzunehmen, dass die Kirche sich einfach aus diesen ihren Kelch auslas, ohne sich übrigens an eine bestimmte, spezielle Form fest zu binden. Nun mögen sie aber besondere Gründe praktischer und aesthetischer Natur bewogen haben, gerade die allgemein beliebte und gebräuchliche Form des Henkelkelchs in den Dienst der Liturgie zu stellen. Praktisch war der Henkelkelch vor allem wegen der Henkel, die das Anfassen und Darreichen des Gefässes zum Trinken erleichterten. Aesthetisch schön ist seine Form, die in dem Fusse und in den Henkeln ihre volle Symmetrie erhält und mehr Anhaltspunkte zu kostbarer Ausschmückung bietet, wie der einfache Becher.

Dass die Kirche in der That diese Gefässform, den Henkelkelch, als vas sacrum bei der Feier der hl. Geheimnisse verwendete, beweisen nun viele auf uns gekommene Monumente. Da aber das Eingehen auf jedes einzelne derselben den Rahmen der vorliegenden Studie weit überschreiten würde, verweise ich auf die prächtigen

Abbildungen in dem Werke von Fleury,[1] IV. Bd. Taf. CCLXXXIV bis CCCXIX (Text dazu S. 45–153), wo die noch erhaltenen Henkelkelche, vom antiken Sardonyxkelch im Schatze von St. Denys bis zum romanischen Speisekelch des Stiftes Wilten (Tirol), im Bilde vorgeführt werden. Ich beschränke mich hier auf drei charakteristische Monumentalzeugnisse, welche die Beziehung des Henkelkelches zur liturgischen Feier der Eucharistie darthun sollen.

Als erstes sei der Graffito erwähnt, den P. Hartm. Grisar S. J. im Januar 1894 auf der äusseren Seite eines der Marmorblöcke entdeckte, welche die Cellamauer des runden Mater matuta — oder (nach Hülsen) Portunus-Tempels[2] an der Piazza Bocca della verità in Rom bilden.[3] Die Figuren des Graffitos sind nicht von Künstlerhand und nicht mit dem Meissel in den Marmor eingegraben, sondern mit irgend einem spitzen Eiseninstrumente roh, jedoch deutlich und ziemlich tief in den Stein eingekratzt worden. Es lässt sich ohne alle Mühe ein Kelch von der Form des Cantharus, mit grossen, unten spiralförmig nach auswärts gedrehten und vom Fusse abstehenden Henkeln erkennen. Ca. 7 cm über dem Munde des Kelches und mit demselben durch eine senkrechte Linie verbunden, befindet sich ein Kreis, dessen Fläche durch einen Stern von 6 lanzettförmigen Radien in 6 grössere, keilförmige, und 6 kleinere (die Radien selbst) Abschnitte geteilt wird. Unmittelbar vom obern Rande des Kreises aus steigt ein ca. 7 cm hohes Kreuz empor. Die ganze Darstellung von der Spitze des Kreuzes bis zum Fusse des Kelches misst 39 cm. Rechts daneben, auf der Höhe des kreuzgekrönten Kreises befinden sich zwei weitere Kreise, einer über dem andern, beide von gleichem Durchmesser wie der erste (je 9 cm) und offenbar mit dem nämlichen als Zirkel gebrauchten Instrumente eingeritzt. Der eine Kreis weist die gleiche Einteilung auf, wie derjenige über dem Kelche, während der zweite von 2

---

[1] Rohault de Fleury, La messe. Études archéol. sur ses monuments. Paris. Libr. des imperies réunies.

[2] Das Volk nennt ihn seiner runden Form wegen schlechthin Vesta-Tempel.

[3] Die erste Mitteilung über den Fund siehe im *Bull.* di arch. crist. 1894 S. 123. Die Publikation desselben (von Grisar) mit Abbildg. s. *Civiltà Cattolica* XLVIII. (1897) S. 721 f.; die Abbildg. auch in Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im M.-A. I. Bd. 3. Heft. (Freiburg, Herder. 1898.) S. 190.

Sehnen durchzogen ist, die sich rechts unten in der Nähe der Peripherie schneiden. 9 cm über dem Kreuze, links, ist ein anderes Gefäss von der Form eines gewöhnlichen Bechers dargestellt. Dass der ganze Complex dieser Figuren eine christliche Darstellung sei, beweist das Kreuz über dem Kelche, und dass wir in ihm keine andere als eine eucharistische Darstellung, speziell in dem Henkelgefäss den liturgischen Kelch und in den Kreisen das eucharistische Brod in der bei den Römern üblichen Form, zu erblicken haben, weist Grisar in seiner Publikation (Civiltà catt. l. c.) mit überzeugenden Gründen nach. Der Schreiber des Graffitos war ein gläubiger Christ und schnitt die ihm heiligen Gestalten des eucharistischen Brodes und Kelches in der Einfalt seines frommen Herzens so in den Marmor ein, wie er sie beim hl. Opfer auf dem Altare zu sehen gewohnt war. Dieser Ansicht waren in Rom die besten Kenner der Archäologie — auch G. B. de Rossi —, denen der Graffito an Ort und Stelle demonstriert wurde. — Das Alter des Graffitos ist schwer zu bestimmen, da aus den Formen nichts bestimmtes geschlossen werden kann. Grisar nimmt aus historischen Gründen das 6. Jht. als die ungefähre Zeit seiner Entstehung an,[1] doch lässt sich dieselbe ohne Schwierigkeit um ein gutes Jahrhundert und noch mehr zurückverlegen.

Einen weiteren Beweis für den kirchl. Gebrauch des Henkelkelchs beim encharistischen Opfer erblicke ich in den bekannten Opferdarstellungen (Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs) auf den Mosaiken im Presbyterium von S. Vitale und von St. Apollinare in Classe in Ravenna.[2] Wenn schon die symbolische Beziehung dieser Scenen zu dem eucharistischen Opfer, das an dieser Stätte, unmittelbar zu Füssen der Bilder, gefeiert wurde, zum vornherein klar und auch allerseits zugegeben ist, so dürfen wir in den zum Opfer Melchisedechs gehörenden Utensilien (Altar, Kelch, Brod) die direkte Wiedergabe der betreffenden Gegenstände erblicken, so wie sie die Kirche des 6. resp. 7. Jhts., aus welcher Zeit die Bilder stammen, bei der liturgischen Feier der Eucharistie zu verwenden

[1] Grisar, Gesch. etc. S. 189.
[2] Photographien Edit. Ricci Nr. 15 und 277.

pflegte. Auf beiden Bildern aber tritt uns der Opferkelch als goldener Cantharus entgegen. Während auf dem Bilde in St. Apollinare i. Cl. das Gefäss mit Farbe übertüncht oder das Mosaik durch schlechte Stuckmalerei ersetzt ist, so dass nicht mehr zu unterscheiden ist, ob der Kelch auf der ursprünglichen Darstellung Pretiosenschmuck aufwies (was allerdings wahrscheinlich ist), lässt die ältere Darstellung auf dem Mosaik in S. Vitale den Henkelkelch als ein Prachtstück der Goldschmiedekunst erscheinen.[1] Der Kelchrand ladet weit aus (Durchm. ca. 18 cm), die Leibung tritt etwas zurück, um sich darauf wieder in sanften Bogenlinien bis zu ca. 14 cm Durchm. zu erweitern und unten rund abzuschliessen. Der ca. 5 cm hohe Fuss ist mit einem Nodus versehen. Die S-förmigen Henkel setzen mit einer Volute oben am Rande an und endigen mit einer solchen, an die Wandung anschliessend, etwas über dem grössten Durchmesser der Leibung. Die ganze Kelchfigur misst in der Gesamthöhe etwas über 18 cm, in der Breite (mit den Henkeln) ca. 25 cm. Unter dem Rande läuft eine Schnur von weissen Perlen (durch Perlmutterplättchen angedeutet) um das Gefäss herum, eine gleiche um die Verengung und eine dritte um den unteren, zurücktretenden Teil der Leibung. Die dazwischenliegenden Partien sind durch grosse grüne Steine in harmonischer Anordnung geschmückt. So bietet die Darstellung das Abbild eines kostbaren eucharistischen Kelches von sehr eleganter Form.

Als drittes charakteristisches Monument führe ich den Kelch von Gourdon an, so benannt nach der Ortschaft (im Arrondissement Chalon-sur-Saône, Frankreich), bei welcher er im J. 1825 gemeinsam mit der Patene und 104 Goldmünzen (aus den Jahren 457—527) gefunden wurde.[2] Jetzt befindet sich der kostbare Schatz im Cabinet des Médailles zu Paris.

Die Figuren 2 und 3, die ich nach Fleury[3] gebe, entheben mich einer Beschreibung der Form des Kelches und der Patene. Zu bemerken ist, dass der Edelsteinschmuck, der aus roten und grünen Steinen und weissen Perlen bestand, aber durch die Jahr-

---

[1] Fleury, l. c. IV. Taf. CCLXXVII.
[2] Fleury, l. c. IV. S. 72 f., wo auch Literatur darüber angegeben.
[3] Fleury, l. c. IV., Taf. CCLXXXIV.

hunderte währende Lagerung in der Erde bis auf wenige Reste zerstört wurde, auf den Abbildungen rekonstruiert ist. Die Gefässe sind aus massivem Golde gearbeitet und stammen, wie die dabei gefundenen Münzen und der Stil der Ornamente beweisen, aus dem 6. Jht. und zwar wahrscheinlich aus fränkischer Werkstatt. Auffallend sind die Masse, die diese Gegenstände aufweisen. Der Kelch verfügt nämlich über eine Höhe von nur 7,5 cm, einen Randdurchmesser (ohne die Henkel) von 4,5 cm und eine Cupatiefe von 4,9 cm; während die Länge der Patene 19,5 cm und die Breite 12,5 cm

Fig. 2

Fig. 3

beträgt. Mag man nun diesen Miniaturkelch mit Fleury[1] für einen „calice funéraire" oder mit aus'm Weerth[2] für einen „Reisekelch" halten, sicher ist, dass er trotz seiner kleinen Gestalt zur privaten Feier der hl. Geheimnisse dienen konnte und wahrscheinlich auch gedient hat, da das Kreuz auf der dazu gehörigen Patene deutlich auf einen religiösen Gebrauch hinweist und die kostbare Ausstattung sich anders nicht erklären liesse. Auf alle Fälle aber geben die beiden Gefässe sicher Formen wieder, die bei der liturgischen Feier der hl Eucharistie im 6. Jht. in Gebrauch waren.

Wenn ich hier drei monumentale Beweise für den liturgischen Gebrauch des Henkelkelchs gebracht habe, die aus der Zeit des 6. Jhts. stammen, so soll damit nicht gesagt sein, dass die Cantharusform nicht auch noch später und schon vor dem 6. Jht. in der christl. Kirche eingebürgert war. Für die spätere Zeit (bis ins 12.

---

[1] Fleury, l. c. IV. S. 73.
[2] aus'm Weerth, l. c. S. 121.

Jht.) lassen sich, wie schon bemerkt, zahlreiche Beispiele nachweisen und ihr liturgischer Gebrauch findet in Gemälden und Miniaturen die nötigen Belege.[1] Für die frühere Zeit, vom 6. Jht. an rückwärts, sind die direkten Beweise allerdings sehr selten,[2] doch lässt sich wenigstens nachweisen, dass der Henkelkelch in dieser Periode gekannt war und von Christen verwendet wurde. Es bezeugen das einige in christlichen Grabstätten gefundene Exemplare. Zu diesen gehört der gläserne Cantharus aus der Ostriankatakombe, jetzt im christl. Museum des Vatikan,[3] von dem de Rossi erklärt,[4] dass zwar nichts beweise, dass er als eucharistisches Gefäss gedient habe — wie vielfach angenommen wurde —, dass aber die gläsernen Kelche[5], welche in der Liturgie seit dem 2. Jht. in Gebrauch waren, von ähnlicher Form gewesen sein müssten. Aus der altchristlichen Coemeterial-Anlage bei St. Severin in Köln stammt ausser einer Anzahl von zum Teil hervorragenden Glasgefässen ein doppeltgehenkelter Kelch von Cantharusform und ca. 10,5 cm Höhe;[6] ein anderer von ähnlicher Gestalt aus der Gegend von Neuss (Rheinland), von welchem aus'm Werth schreibt: „Ist es zuverlässig, was ich von dem verstorbenen Besitzer gehört zu haben vermeine, so war das Grab, aus welchem das Glas stammt, ein christliches, und ist dieses somit (sic!) wohl ein Grabkelch, aus welchem der Verstorbene das

---

[1] Vgl. z. B. das Frescogemälde (vor dem J. 1084 entstanden) in der Unterkirche v. S. Clemente in Rom, das den hl. Clemens bei der Celebration der Messe darstellt. (Beste Abbildg. bei Wilpert: Un capitolo di stor. d. vestiario. Rom 1899) und das Drogo-Sacramentarium (Fleury, l. c. I., Taf. IV. und V.)

[2] Ohne im Uebrigen auf die Gefässdarstellungen eingehen zu wollen, die sich auf den Mahlscenen mehrerer Katakombengemälde befinden, möchte ich hier auf den Henkelbecher (ohne Fuss) hinweisen, der auf der Darstellung des eucharistischen Mahles in der Capella Graeca der Priscillakatakombe den Opferkelch vertritt (vgl. Wilpert, Fractio Panis. Frbrg. 1895. S. 80); doch kann ich Wilperts Ansicht nicht teilen, dass wir im Allgemeinen die calices, von denen Tertullian (De pudic. c. 7.) spricht, uns gerade von der gleichen Form zu denken haben.

[3] De Rossi, Bull. 1879 Taf. IV. Text dazu: Bull. 1894 S. 99 f. Fleury, l. c. IV. Taf. CCLXX.

[4] Bull. 1894 S. 102.

[5] Ueber die Frage der gläsernen Gefässe (zu Liber pontif. in Zephyrin. ed. Mommsen in Mon. Germ. hist. Gest. Pontif. Rom. Vol. I, 1. S. 20; ed. Duchesne I. S. 139 und in Urban. ed. M. cit. S. 22; ed. D. cit. I. S. 143) vgl. Bull. 1864. S. 89 f., ferner den im Allgemeinen sehr gut orientierenden Artikel (v. Seidl) in Kraus, Real-Encyklopädie d. chr. Alterth. (Frbrg. 1886) II. S. 161 f.

[6] aus'm Weerth, l. c. S. 124; Taf. X., 3.

letzte Abendmahl als Wegzehrung empfing."[1] Ein weiteres sehr schön mit symmetrischen Figuren verziertes Exemplar von ca. 11,5 cm Höhe wurde um das Jahr 1878 in Trier, im Bereiche der Kirche von St. Maximin aus einem wahrscheinlich christl. Grabe zu Tage gefördert.[2] Wenn nun auch die aufgezählten Monumente wohl das Vorkommen, keineswegs aber die liturgische Verwendung des Henkelkelchs in der Zeit vor dem 6. Jht. beweisen und ich weit davon entfernt bin, ein Gefäss deshalb, weil es aus den Katakomben stammt, gleich zum liturgischen stempeln zu wollen, so muss ich doch betonen, dass allein schon das Vorkommen des Gefässes in den geweihten und mit dem Cultus so enge verbundenen Grabstätten eher ein Indicium für dessen Gebrauch in der Liturgie der Kirche ist, als eines dagegen.

Aus den schriftlichen Quellen können wir leider keine direkten Zeugnisse für die Cantharusform des liturgischen Kelches entnehmen. Die Väter und Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte sprechen von demselben in der Regel in bloss generellen Ausdrücken — calix, ποτήριον, vas mysticum u. s. f.[3] Auch aus dem Liber pontificalis, wenn dessen Schenkungslisten für die Zeit bis zum 6. Jht. überhaupt in Betracht fallen dürfen,[4] geht nichts Bestimmtes über die Form der Kelche hervor, wiewohl diese Verzeichnisse sonst die wertvollsten Bemerkungen über Material und Ausschmückung der liturg. Gefässe enthalten und durch ihre genauen Gewichtsangaben

---

[1] id. l. c. S. 125. — Beweise dafür werden keine erbracht. Ueber die Ansicht mancher Gelehrter, dass die hl. Eucharistie den Toten vielfach mit ins Grab gelegt worden sei, hoffe ich bei einer andern Gelegenheit sprechen zu können.

[2] id. l. c. S. 126 (mit Abbildg.).

[3] Vgl, *Real-Enc.* cit. II. S. 161. Entgegen der Ansicht mancher Gelehrter (z. B. Otte, Handb. d. Kunstarchäologie⁵. [Leipz. 1883] I. S. 217), dass die Henkelkelche gleichbedeutend seien mit den „calices ministeriales", deren Namen im Liber pont. zum ersten Male in der Vita Silvestri (314—335) (ed. M. cit. S. 48, ed D. cit. I. S. 173) erscheint, und die den Zweck hatten, bei der Kommunion der Gläubigen zu dienen, verweise ich auf die zahlreichen Darstellungen der hl. Messe, der Kommunion und der Kelche in dem Werke von Fleury (cit. I. und IV. Bd.), aus denen deutlich hervorgeht, dass beide Kelchformen, die mit und die ohne Henkel, sowohl bei der Konsekration als bei der Kommunion verwendet wurden; Meiner Ansicht nach besteht der Unterschied zwischen den gewöhnl. Calices und den Cal. ministeriales einzig in der Grösse resp. Kapazität, wie denn auch die Charta Cornutiana 81,42 (ed. Duchesne in Lib. pont. I. Introduct. S. CXLVI.) nur zwischen Calix major und Cals minores unterscheidet.

[4] Ueber diese Frage vgl. Duchesne, Liber pontif. (Paris 1886) I. Introduct. S. CCXLIII. Kraus im Repert. f. Kunstw. XXII. (1899) S. 126.

und durch einzelne Bezeichnungen (wie z. B. scyphus) die Form einiger Gefässe wenigstens annähernd charakterisieren.

Doch gebraucht es dieser Zeugnisse nicht. Schon allein aus dem hohen Alter und der Beliebtheit der Cantharusform als Trinkgefäss und aus der festgestellten Verwendung derselben im liturgischen Kirchendienste des 6. Jhts. lässt sich — zumal da wir wissen, dass sie auch vor dem 6. Jht. bei den Christen in Gebrauch war — mit Sicherheit schliessen, dass der Henkelkelch auch in der Zwischenzeit zwischen der Antike und dem 6. Jht. von der Kirche bei der Feier der hl. Eucharistie verwendet wurde und dass die Darstellung desselben auf den christl. Coemeterial-Inschriften somit Formen des eucharistischen Kelches wiedergeben.

II.

Fig. 4

Fig. 5

Einmal nachgewiesen, dass der Henkelkelch auf den altchristl. Grabinschriften das Bild des liturgischen, eucharistischen Kelches ist, handelt es sich nun um die Frage: was hat diese Darstellung auf den sepulkralen Denkmälern für eine Bedeutung, was will sie symbolisieren?

Die Frage nach der symbolischen Bedeutung der Henkelkelch-Darstellungen hat auch G. B. de Rossi sich gestellt und bis zu einem gewissen Grade hat er sie auch gelöst. Bei der Besprechung der sepulkralen Symbole im II. Bande der Roma Sotterranea[1] schreibt

[1] De Rossi, Roma Sotterranea. Tom. II. (Rom 1867) S. 325.

er zwar noch: „Dann verbindet sich das Gefäss, speziell das von der Form eines Cantharus mit der Weinranke, mit den Vögeln und mit verschiedenen andern Zeichen, die zu erörtern mir die Monu mente dieses Bandes keine Veranlassung geben; und zu viel müsste ich über einen Punkt sprechen, der noch so dunkel ist." Aber bereits im III. Bande[1] scheint er sich seine Meinung gebildet zu haben. Bei der Erklärung der symbolischen Darstellungen auf zwei Loculusplatten aus dem ersten Stockwerk der Eusebius- und Soteris-Region der Callist-Katakombe (R. S. III. Taf. XXX, 1 und 2) spricht er von dem Henkelkelch, auf dessen Henkeln 2 Tauben sitzen, als von einem „Symbol, das nicht, wie andere, in der Epigraphie des 4. Jhts. ausser Gebrauch kommt, und das auf die vita beata der Seelen im Paradiese anspielt."[2] Mehr Schwierigkeiten macht ihm die Erklärung der zweiten Platte. Auf dieser steht der Cantharus in der Mitte zwischen zwei herzförmigen Blättern; an den äussersten Enden der Platte sind 2 nackte Putten in eilender Stellung angebracht, mit der Rechten einen Reif schlagend und in der Linken ein flabellum haltend. Nach einer langen Untersuchung (S. 185—86) gelangt De Rossi zu dem Schlusse, dass der ganze Figurenkomplex eine Cirkus- oder Palästra-Scene derstelle, den Kampf um die in Griechenland (bei den panathenäischen Wettkämpfen) übliche Preisamphora, wobei die nackten Putten auf der Platte als Kämpfer und das Gefäss in der Mitte als Siegespreis figurierten. Diese Darstellung aber, meint er, sei nicht anders zu deuten, als: der geistige Kampf um den Siegespreis (das bravium), von welchem der hl. Paulus (Ep. I. ad Cor. 9, 24, 25) schreibt. Dann führt er aus: „Die Preisvase in allegorisch geistigem Sinne ist das „aeternitatis brabium" (Tertull. de spectac. c. 3), das ewige Leben. So bestätigt sie, weit entfernt von Widersprüchen, den gewöhnlichen Sinn des Gefässes, aus dem oft die mystische Weinrebe des Paradieses sprosst, und auf dessen Henkeln die symbolischen Vögel ruhen, erfrischt an den Wassern der göttlichen Quelle, von den Fesseln des Leibes gelöste und in Gott selige Seelen" (l. c. S. 185). De Rossi stellt damit das Symbol des Henkelkelches dem Symbol der Palme und dem des Kranzes

---

[1] De Rossi, R. S. Tom. III. (Rom 1877) S. 184—86.
[2] l. c. S. 184.

gleich; ja er substituiert das erstere dem letztern ausdrücklich: „Das Symbol des geistigen Sieges pflegt die Palme oder der Kranz zu sein, die in der That der gewöhnliche Preis der Sieger in der römischen Palaestra, im Cirkus und im Amphitheater waren. Hier aber ist an die Stelle der Palme und des Kranzes ein grosses Henkelgefäss in die Mitte gesetzt, eine Reminiscenz der panathenäischen Amphoren . . .“ (S. 185). Das scheint De Rossis endgültige Ansicht über die Bedeutung der Henkelkelchdarstellungen auf altchristl. Epitaphien gewesen zu sein. Nie kommt er mehr auf dieselben ex professo zu sprechen und wenn er im Bullettino irgendwo eine solche registriert, so deutet er sie nach der Symbolik der Gefässe (Amphoren und „vasi d'ogni genere“) überhaupt, die er in der Roma Sott. T. II. S. 324—26 gegeben hat[1] und die dann auch in Kraus' Real-Encyklopädie (Art. „Gefässe“ von Henser, I. S. 578 f.) hinübergenommen wurde, oder er begnügt sich einfach mit der Registrierung des Symbols, wobei er dasselbe einmal „vaso simbolico“, ein andermal blos „vaso“ oder „vaso ansato“ bezeichnet.

Bei diesem Stand der Frage ist es notwendig, vor der Deutung der Henkelkelch-Darstellungen zuerst nachzuweisen, dass dieselben auf den altchristl. Grabtiteln als eucharistische Symbole angebracht wurden; dann wird sich auch ihre Bedeutung in der sepulkralen Symbolik leicht feststellen lassen.

Dass die altchristl. Kunst eine symbolische ist, dass die bildlichen Darstellungen der ersten christl. Jahrhunderte in der Regel einen ganz anderen, tieferen Sinn enthalten, als denjenigen, welchen sie dem uneingeweihten oder oberflächlichen Beobachter gegenüber zum Ausdruck bringen, ist eine allgemein bekannte Thatsache, die sich nicht bestreiten lässt. In dieser Hinsicht steht übrigens die christl. Kunst, speziell die sepulkrale Kunst, nicht allein da; die Antike kannte ebensogut eine entwickelte sepulkrale Symbolik, wie das Christentum.)[2] Wir dürfen daher auch in der Darstellung des Henkelkelches ein Symbol erblicken, ja wir müssen es sogar, wenn wir ihre Häufigkeit und ihre enge Verknüpfung mit andern Sym-

---

[1] So z. B. im Bull. 1877 S. 157.

[2] Vgl. C. M. Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums. (Mainz 1900) I. Hptt. S. 1. ff.

bolen und die Entwicklung des Henkelkelchmotivs in der frühchristl. Kunst beobachten.

Leider war es mir aus verschiedenen Gründen nicht möglich, sämtliche Henkelkelch-Darstellungen auf christl. Grabschriften Roms so zu sammeln, wie ich es gewünscht hätte, um auf absolute Vollständigkeit der Materialsammlung Anspruch erheben zu dürfen. Allein ich habe mich doch bemüht, die bekannten Monumente genau zu kontrollieren und bei gelegentlichen Katakombenbesuchen, ferner in der Galleria lapidaria des Vatikan, im christl. Museo epigrafico des Lateran, in den Inschriftensammlungen von S. Paolo fuori l. m., St. Agnese, Sta. Maria in Trastevere, S. Lorenzo und des Museums des deutschen Campo Santo mir sämtliche Darstellungen zu notieren. Im übrigen habe ich als Quelle für diese Studie die Inschriften der Roma Sotterranea, der Inscriptiones[1] und des Bullettino von De Rossi, sowie die der übrigen bezüglichen Publikationen benutzt, die seit dem Eingehen des alten Bullettino

Fig. 6

erschienen sind, mit Absicht die ältern, vor De Rossi entstandenen Inschriftensammlungen bei Seite lassend. Es fanden sich nach meiner Zählung: 32 Henkelkelch-Darstellungen auf Coemeterialplatten mit Inschriften und 20 auf solchen ohne Inschriften. Von letzern mögen mehrere ursprünglich ebenfalls von Inschriften begleitet gewesen sein, worüber jetzt, da sie nur noch auf Fragmenten erhalten sind, keine Kontrolle mehr möglich ist. Aus dem gleichen Grunde möchte ich mir auch bei der folgenden Scheidung nach Symbolen bei einigen Exemplaren nur ein reserviertes Urteil bezüglich der ursprünglichen Darstellung erlauben. Auf den angeführten 52 Monumenten kommt der Henkelkelch in 22 Fällen (mit Reserve)

[1] De Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores. Vol. I. Romae 1861.

allein, d. h. ohne Beigabe anderer Figuren vor; in den übrigen Fällen ist er mit den mannigfaltigsten Symbolen in Verbindung gebracht. Am häufigsten treffen wir ihn zwischen 2 Vögeln (meistens sind es Tauben [vgl. fig. 4, 5, 6 und 7] einmal Pfauen [vgl. fig. 1]) die entweder zu beiden Seiten des Gefässes stehen, den Kopf gegen dasselbe hingewendet, oder auf den Henkeln desselben ruhend im Begriffe sind, aus dem Kelche zu trinken. Mit dieser Darstellung ist zweimal das Monogramm Christi ☧ verbunden, einmal (auf einer Platte in der Vorhalle von Sta. Maria in Trastevere) ist es mitten auf der Leibung des Cantharus angebracht, wie wenn es den Inhalt desselben bezeichnen sollte, ein andermal, auf einer in mehrere Stücke gebrochenen Platte in der (XII.) Liberius-Region der Callist-Katakombe (vgl. fig. 7 und R. Sott. III. Taf. XXXI, 33.) erhebt es sich direkt über der Mündung des Gefässes.

Fig. 7

Auf einer andern, aus der Soteris-Region der Callist-Katakombe stammenden Platte steht das Monogramm mit Λ und ω rechts neben dem Cantharus, während links von demselben eine Taube einen auf dem Steine deutlich wahrnehmbaren Palmzweig im Schnabel hält (vgl. fig. 8 und R. S. III. Taf. XXV,43). Auf einer vierten, wie die vorhergehende, vollständig erhaltenen Platte (R. S. III. Taf. XXII,42) befindet sich das Monogramm rechts vom Henkelkelch und rechts vom Monogramm eine Taube mit je einem Oelzweig im Schnabel und unter den Füssen. In einigen Fällen ist der Cantharus isoliert in die Nähe des Randes oder in die Mitte der Platte gezeichnet, während ein Palmzweig oder eine Taube mit Oelzweig

auf einer andern Seite derselben steht.[1] Doch es würde zu weit führen, auf alle die einzelnen Darstellungen einzugehen; ihrer Bedeutung wegen möchte ich nur noch zwei speziell hervorheben, nämlich die grosse Marmorplatte in der Gallerie der Sarkophage des christlichen Museums im Lateran (Ficker, No. 174b;[2] vgl. meine fig. 1) und ein Fragment in der Soteris-Region der Callist-Katakombe (vgl. fig. 5 und R. S. III. Taf. XXIII,16). Beide sind wegen ihrer symbolischen Darstellungen von höchster Wichtigkeit. Bezüglich des Lateran-Epitaphs sind De Rossi und Ficker (l[is] cit[is]) einig, dass die runden Figuren über der „doppelhenkeligen Amphora" Brode darstellten; in den aus dem Gefässe des Soteris-Epitaphs aufsteigenden Ranken hingegen kann ich nichts anderes erblicken, als einen dürftigen Versuch, die aus dem Kelche hervorsprossende Weinrebe mit den an den Trauben pickenden Vögeln darzustellen, ein symbolisches und für das Gefäss höchst bezeichnendes Motiv, das in der Folge in der christl. Kunst einen ganz gewaltigen Aufschwung nimmt und auf Monumenten des 4., 5., 6. bis 9. Jhts. überall, auf Sarkophagen, Plutei, Pfosten, Thonlampen, Elfenbeingegenständen, Fussboden- und Deckenmosaiken u. s. f. als symbolisches Ornament Verwendung findet.

Die grosse Zahl der römischen Monumente allein schon, dann die unmittelbare Verbindung mit andern Symbolen, sowie die grossartige Verbreitung, die das Henkelkelch-Motiv seit dem 4. Jht. überall findet,[3] beweisen zur Genüge seinen symbolischen Charakter. An Darstellungen aus dem realen Leben, an blosse Berufszeichen, lässt sich da nicht mehr denken; ebensowenig an rein stilisierende Dekoration. Gegen diese Auffassung spricht der Graffito am Mater matuta-Tempel und das von De Rossi (Bull. 1889 Taf. VI—VII)

---

[1] Beide Fälle sind in der Galleria lapidaria des Vatikan (Abt. XXII. u. XXVI.) vertreten.

[2] Joh. Ficker, Die altchristl. Bildwerke im christl. Museum des Laterans. (Lpz. 1890.) S. 122.

Dazu: De Rossi, Bull. 1867 S. 81

[3] Ich weise nur transeundo auf die altchristl. Inschriften Galliens hin (Le Blant, Inscr. chrét. De la Gaule antér[s] an VIII.[e] siècle. Paris 1856 und Nonveau Recueil etc. Paris 1892), wo unter 1153 Inschriften (mit Einschluss der rheinischen) 30 mit Henkelkelch-Darstellungen (gewöhnl. zwischen 2 Vögeln oder mit Weinranke) vorkommen.

veröffentlichte mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit. Aus den gleichen Gründen lässt sich aber auch schliessen, dass der Henkelkelch, dessen Formen sicher die des liturgischen Kelches sind, als Symbol keine andere Bedeutung, als die des eucharistischen Kelches gehabt haben kann. Denn nicht nur findet diese Deutung keinerlei Widerspruch in den andern, der Figur des Kelches beigegebenen Symbolen, sondern im Gegenteil: sie findet darin ihre Bestätigung. So verstehen wir die Zusammenstellung mit den Tauben, den Symbolen der Seele, die aus dem Gefässe trinken, mit den Pfauen, den Symbolen der aeternitas, der Unvergänglichkeit, die auf dem Cantharus mit den Broden ruhen, das Zeichen Christi, das über und auf dem Kelche angebracht ist, die aus demselben hervorsprossende Weinranke, von der Christus selbst gesagt hat: „Ego sum vitis vera" (Joh. 15,1) und es bedarf nicht der gesuchten und weithergeholten Erklärung (mit der panathenäischen Preisamphora), mit der De Rossi das Gefäss als Symbol der vita aeterna nachweisen will. De Rossi beachtet übrigens bei seiner Erklärung die mehr wie einmal vorkommende Darstellung der Taube mit dem bereits errungenen Siegespreis (Palme, Oelzweig) oder des (Sieges-)Kranzes[1] neben dem Henkelkelch nicht, der in diesen Fällen (nach seiner Deutung) keine Berechtigung mehr hätte. Anderseits misst er den 2 Reifen schlagenden Putten auf der citierten Ptatte (R. S. III. Taf. XXX, 2), in denen ich nur eine jener in der Antike so beliebten Darstellungen spielender Kinder oder Genien zu sehen vermag, doch wohl eine zu grosse Bedeutung bei[2] und nie hätte der sonst so vorsichtige Meister die „hederae distinguentes" — denen ich allerdings in diesem Falle keine besondere Bedeutung zumesse — mehr beachten dürfen, wie gerade hier, zu beiden Seiten des Gefässes. Ich glaube, seiner Erklärung ist entschieden diejenige vorzuziehen, die uns die viel näherliegenden Monumente des Graffitos am Mater matuta-Tempel in Rom und die Mosaiken in S. Vitale und St. Apollinare in Ravenna bieten. Sie ist die Symbolik des eucharistischen Kelches.

---

[1] Fragment R. S. III. Taf. XXX, 8.

[2] De Rossi bemerkt übrigens (R. S. III. S. 185) selber, dass wir gar keine Belege dafür haben, dass auch bei den römischen Cirkus-Wettspielen Gefässe als Preise ausgesetzt wurden.

Aus den vorhandenen Inschriften, die den Henkelkelch begleiten, ergiebt sich nicht direkt, was sich die Christen der ersten Jahrhunderte unter dem Bilde des eucharistischen Kelches vorgestellt haben. Wohl wissen wir, dass die hl. Eucharistie in der sepulkralen Kunst eine grosse Rolle spielt[1] und die Grabschriften eines Aberkios[2] und Pectorius, denen ich die wenig gewürdigten Fragmente aus der S. Sebastian-Katakombe zur Seite setzen möchte, von denen De Rossi[3] Zeile 4 und 5 mit Ergänzung also publiziert:

. . . (qui in terris? saep)E CIBEBAS
(in coelis? p)RAEB(entem? s)E TV CHRISTV(m) VIDEBIS,

bilden das Pendant dazu auf dem Gebiete der altchristl. Epigraphie. Allein die uns bekannten, das Kelchsymbol begleitenden Inschriften zeigen uns nur, dass das Bild des eucharistischen Kelches nicht etwa nur auf Gräbern von Priestern oder von Erwachsenen angebracht wurde, die das hl. Blut als Viaticum genossen haben könnten, sondern auch auf Grabverschlüssen von Kindern zartesten Alters.[4] Das Symbol muss also eine allgemeine Bedeutung gehabt und einen allgemeinen Begriff in sinnfälliger Form ausgedrückt haben. Suchen wir denselben daher in der authentischsten Quelle, in der zeitgenössischen Liturgie, die den Schlüssel zu des Rätsels Lösung besitzen muss.

Für römische Monumente kann in erster Linie nur die römische Liturgie als Quelle in Betracht kommen; doch liegt die Zulässigkeit, auch andere altchristliche Liturgien herbeizuziehen, ausser aller Frage, da die dogmatische Bedeutung des Kelches in allen christlichen Liturgien naturgemäss nur eine einzige, allen gemeinsame, sein kann. In einem der ältesten Teile des römischen Messkanons, der Anamnese, dem unmittelbar auf die Konsekration folgenden Gedächtnisgebete, heisst es: „ . . . panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae". Bei der Kommunion des heil. Blutes lautet die Formel: „Sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam. Amen.", woraus

---

[1] Vgl. die bezügl. Ausführungen bei Wilpert, Fractio panis.
[2] Vgl. die jüngste Abhandlung darüber b. Kaufmann, l. c. S. 78–89.
[3] Bull. 1877 S. 147.
[4] H K zwischen 2 Tauben. Inschrift: TEZIANVS QVI VIXIT MESIS VIIII DIES VIIII DVLCIS ANIMA IN PACE (Gall. lapid. Vatic. Abt. XXIV.)

wir schliessen dürfen, dass sie bei der Spendung des heil. Blutes an die Gläubigen — analog der heutigen Kommunionformel — lautete: „Corpus Dni. n. Jes. Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam", worauf der Kommunikant mit „Amen" antwortete. Dem Sinne nach ganz dieselbe Bedeutung hat die Formel in der Liturgie der apostolischen Constitutionen. Hier lautet sie bei der Darreichung des Kelches: „Das Blut Christi, der Kelch des Lebens"[1] worauf der Kommunikant mit „Amen" antwortet. In der Anamnese der mailändischen Liturgie heisst es ebenfalls: „offerimus tibi . . . hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae[2], und während der Austeilung der Kommunion an die Gläubigen wurde der Psalm 22 rezitiert[3], der in Vers 4 und 6 die Idee des Schutzes vor dem ewigen Tode und die des ewigen Lebens enthält.[4] In der afrikanischen (Augustinus-) Liturgie antwortete der Empfänger der Kommunion auf das Wort des Priesters „Corpus Christi": „Amen"; in derselben Weise gab er dem hl. Blute, das ihm der Diakon reichte, Zeugnis.[5] Die Bedeutung, die dem Genusse des hl. Blutes aus dem eucharistischen Kelche in den Liturgien der lateinischen Kirche gegeben wird, findet sich aber auch durchwegs bei den Orientalen deutlich ausgesprochen. In den von Wobbermin veröffentlichten altchristl. liturgischen Stücken der Kirche Aegyptens (aus dem 3. Jahrh.) z. B. heisst es in der Epiklese: „ . . . und gieb, dass alle, die davon [vom Leibe des Logos und vom Blute der Wahrheit] geniessen, das Heilmittel des Lebens (*φάρμακον ζωῆς*) empfangen . . ."[6]. Die Kommunionformel der Nestorianer lautete bezügl. des hl. Blutes: „sanguis pretiosus in remissionem delictorum, potatio spiritualis in

---

[1] „*αἷμα χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς.*" Constit. Apost. VIII. c. 13. ed. Migne P. G. I. col. 1110.

[2] Propst, Liturgie des 4. Jahrhts. und deren Reform. (Münster 1893) S. 260.

[3] Propst, l. c. S. 271,

[4] Vgl. dazu die Erklärung des hl. Ambrosius (zu Ps. 118. serm. 14. n. 2.): „Bona pascua divina sacramenta sunt. Carpis illic novum florem, qui bonum odorem dedit *resurrectionis*. Carpis lilium, hoc est, splendorem *aeternitatis*. Carpis rosam, hoc est, *Dominici corporis sanguinem.*"

[5] Probst, l. c. S. 307.

[6] Wobbermin, altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens etc. In *Texte und Untersuchungen* etc. hrg. von Gebhardt nnd Harnack. N. F. II. 3b. (Lpz. 1899) S. 6.

vitam aeternam"[1] Sollte aber aus den bisher angeführten Texten, die sich noch vermehren liessen, die dogmatische Bedeutung des eucharistischen Kelches noch nicht genügend klargelegt sein, so würde die wohl aus dem Griechischen übersetzte, jedenfalls sehr alte Epiklese der (noch unedierten) syrischen „Liturgia s. Athanasii magni Alexandrini"[2] an Deutlichkeit nichts mehr zu wünschen übrig lassen, die den Abendmahlskelch *ποτήριον εἰς κοινωνίαν τῆς υἱοθεσίας . ποτήριον εἰς ἀρραβῶνα* (sic!) *τῆς κληρονομίας τῆς μελλούσης εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* nennt. Somit hat der eucharistische Kelch in den altchristlichen Liturgien allgemein und ausdrücklich die Bedeutung: Wahrzeichen des ewigen Lebens und Unterpfand der künftigen Herrlichkeit. Die symbolische Bedeutung seiner Darstellung deckt sich also mit derjenigen der übrigen eucharistischen Symbole der altchristlichen sepulkralen Kunst. Sie alle haben ihren gemeinsamen Urgrund in der göttlichen Verheissung: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage" (Joh. 6, 55), die heute noch in der gewöhnlichen Totenmesse („in missis quotidianis defunctorum") der römischen Liturgie vorgetragen wird. Diese Verheissung aber musste gerade durch die liturgischen Kommunionformeln den Mitgliedern der frühchristlichen Kirche allgemein bekannt und vollständig populär geworden sein. Aus diesem Grunde dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass jeder Gläubige in der Darstellung des eucharistischen Henkelkelches auf Sepulkraldenkmälern sofort und ohne Schwierigkeit das Sinnbild des ewigen Lebens und das Unterpfand der Auferstehung und zukünftigen Herrlichkeit erblickte.

Hiermit glaube ich die Bedeutung der Henkelkelch-Darstellungen auf römischen Grabschriften klargelegt zu haben. Aus ihr ergiebt sich nun von selbst die Stellung, welche diese Darstellungen im Kreise der übrigen sepulkralen Symbole einzunehmen berechtigt sind. Ich bin der Meinung, dass sie dem

---

[1] In zahlreichen Hdschr. z. B. Museo Borgia K. VI. 1. S. 17. Diese, sowie die folgende Belegstelle verdanke ich einer gütigen Mitteilung des Herrn Dr. Ant. Baumstark.

[2] Cod. Vat. Syr. 25 fol. 139ro.

berühmten Fisch-Symbol ebenbürtig zur Seite stehen, dasselbe ergänzen und seit der Zeit, wo dieses aus der altchristl. Symbolik verschwindet, als dessen angemessenste Vertreter das Symbol der Eucharistie fortsetzen.

Einen Beweis für meine Ausführungen erblicke ich gerade in letzterem Punkte. Zwar kommen Fisch- und Kelchsymbol einige seltene Male gleichzeitig und nebeneinander vor;[1] aber die eigentliche Entfaltung und Entwickelung des letzteren beginnt doch erst mit der Zeit,[2] wo das erstere aus dem sepulkralen Bilderkreise verschwindet, in einer Zeit, wo Lehre und Liturgie der christlichen Kirche bereits schon so feste Formen angenommen und sich so allgemein eingebürgert hatten, dass die Ersetzung des Arkan-Symbols des Fisches durch das unmittelbare des liturgischen, eucharistischen Kelches sich als durchaus natürlich erklären lässt.

Fig. 8

Verzeichnis der Abbildungen.

Fig. 1. Grabplatte aus der Praetextat-Katakombe, jetzt im christl. Museum des Lateran. (Ficker, l. c. Nr. 174 b.)
Fig. 2 u. 3. Kelch und Patene von Gourdon. (Fleury, l. c. IV. Taf. CCLXXXIV.)
Fig. 4. H-K. auf einer Grabplatte aus dem Coemet. der hl. Thekla hinter St. Paul, jetzt im Mus. des deutschen Campo Santo. (R.-Q.-S. f. chr. Altertumsw und f. Kirch.-Gesch. VI (1892) S. 26 Nr. 2 Taf. I, 2; De Rossi, Inscr. I. S. 323 Nr. 741). Cliché nach d. Negativaufnahme.
Fig. 5. H-K. auf einem Plattenfragment in der Soteris-Region der Callist-Katak., Ambulacr. E. vor dem Cubic. 20. (De Rossi, R. S. III. Taf. XXIII, 16), Cliché nebst Negativaufnahme.
Fig. 6. Drei Fragmente einer Grabplatte im 1. Stockwerk der Eusebius-Soteris-Reg. der Callist-Katak. (De Rossi, R. S. III. Taf. XXV, 13. Cliché n. Negat.-Aufn.
Fig. 7. Drei Fragmente einer Grabplatte in der (XII.) Liberius-Reg. der Callist-Katak., Ambulacr. C. (De Rossi, R. S. III. Taf. XXXI, 33).
Fig. 8. Grabplatte in der Soteris-Reg. der Callist-Katak., Ambulacr. P., dem Eingang zu Cubic. 40 gegenüber. (De Rossi, R. S. III. Taf. XXV, 43)

[1] Vgl. Fig. 1 und De Rossi, Bull. 1877. Taf. X.

[2] Zum ersten Male auf einer sicher datierbaren Inschrift erscheint der Henkelkelch im J. 391. (Vgl. De Rossi, Inscr. I. n. 392 S. 172.)

Bemerkungen über

das Bronzeportal der alten Paulsbasilika.

Von **Dr. Joh. Wiegand.**

Tafel IV.

Die Bedeutung der alten Bronzethüre von S. Paul vor den Mauern für die christliche Kunstgeschichte ist allgemein anerkannt. Vertritt sie ja doch mit nur noch wenigen andern Monumenten, unter denen sie bei weitem die hervorragendste Stellung einnimmt, einen hoch interessanten Kunstzweig, der nur kurze Zeit hindurch gepflegt worden ist. Um so mehr ist es zu bedauern, dass diesselbe noch nicht zum Gegenstande einer genauen und allen Anforderungen der Wissenschaft entsprechenden Publication gemacht worden ist. Vergessen worden ist sie freilich nicht, im Gegenteil in allen archäologischen und kunstgeschichtlichen Werken, in deren Gebiet sie einschlug, von Ugonio und Severano an bis in die neueste Zeit, hat sie eine mehr oder minder eingehende Behandlung erfahren, die jedoch besonders in Bezug auf die beigegebenen Abbildungen vieles zu wünschen übrig liess. So konnte mit Recht d' Agincourt über Ciampini (Vetera Monimenta, I, tav. XVIII, pag. 36 sqq.) klagen, aber auch seine VIII Tafeln (Histoire des arts par les monuments, vol. IV, pl. XIII—XX) enthielten so viele Ungenauigkeiten, dass Nicolai (Della Basilica di S. Paolo, Roma 1815, cap. XII) ihnen neue VII Foliotafeln entgegensetzen zu müssen glaubte. In der That sind die letztern in der Wiedergabe der Iconographie jenen weit überlegen, jedoch auch sie enthalten noch viele Fehler, und was die Beurteilung des Stiles und der Technik betrifft, dürften die d' Agincourt'schen Abbildungen den Vorzug verdienen. Da die meisten spätern Auktoren sich auf den gelehrten Franzosen stützen und ihm die Abbildungen entnehmen, so ist es angebracht, darauf aufmerksam zu machen, dass seine Teilbilder der einzelnen Felder mit vertauschten Seiten dargestellt sind. Sie sind offenbar mit einer

Positivplatte gedruckt worden. In Anbetracht der grossen Schwierigkeiten, welche der traurige Zustand der Thüre, der an vielen Stellen die Zeichnung kaum noch erkennen lässt, der Herstellung genauer Abbildungen entgegensetzt, darf man den erwähnten Auktoren keine grossen Vorwürfe machen. Die einzige Reproduktion auf chemischem Wege hat meines Wissens Kuhn (Allgemeine Kunstgeschichte, Plastik S. 301). Das Cliché, welches zwei Scenen aus dem Evangelium, Kreuzigung und Erscheinung Christi im Coenaculum bietet, ist ziemlich scharf, jedoch zu klein.

Besteht der Wert der Thüre für die Geschichte der Kunst auch vorzugsweise in der Eigenart ihrer Technik und nicht so sehr in der Iconographie, so bietet auf der andern Seite doch auch diese ihre bemerkenswerten Eigenthümlichkeiten, welche um so mehr hervorstechen, als die Thüre genau datiert ist und noch in die Blütezeit der byzantinischen Epoche fällt.

Wenngleich die Thüre im Allgemeinen als bekannt vorausgesetzt werden darf, empfiehlt es sich doch einige Worte der Beschreibung vorauszuschicken. Ihre Gesamthöhe beträgt 5 m, die Breite 3,42 m. Der Kern besteht aus Holz, das nur auf der Aussenseite mit Bronze verkleidet ist. Die Verkleidung setzt sich zusammen aus 54 Platten, deren Dicke etwa 3—4 mm beträgt. Auf diese Platten, welche selbständig auf den hölzernen Kern befestigt sind, legt sich ein glattes rahmenförmiges Bronzegestell, das um circa 3 cm über die Platten sich erhebt. Die Platten sind in sechs Längsreihen zu je neun angeordnet, und diese Reihen werden unter sich durch fünf mässig hohe, fünfseitige, hohle Barren geschieden. Die Barren weisen verschiedenartige Rankenverzierung auf, und zwar stimmen die der beiden zu äusserst links und rechts je mit einander überein, so dass sich im Ganzen drei verschiedene Muster ergeben. Figur 1, 2, 3 veranschaulichen dieselben.

Oben, unten und in der Mitte erbreitern sich die Barren, die mittlere Erbreiterung ist mit einem ornamentierten Kreuz geschmückt, welches auf den beiden links aufrecht, in der Mitte umgekehrt steht und auf den beiden rechts ein Doppelkreuz ist, während sich oben und unten das Rankenwerk entsprechend entwickelt. Die Bronzeplatten haben eine sichtbare Grösse von 41 : 28 cm. Das sie um-

gebende Gestell hat keine andere Verzierung als dicke Knöpfe auf den Ecken und in der Mitte der Felderseiten.

Vor dem Brande 1823 waren die Darstellungen in der Weise verteilt, dass auf dem linken Flügel die obern zwölf Felder von

Fig. 1.

Fig. 2.

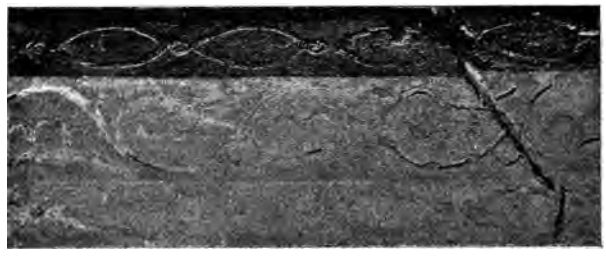


Fig. 3.

Scenen aus dem Leben Christi und zwar der Verkündigung, Geburt, Darstellung, Taufe, Verklärung, Einzug in Jerusalem, Kreuzigung, Kreuzabnahme, Auferstehung, Erscheinung im Coenaculum, Himmelfahrt und Herabkunft des heiligen Geistes eingenommen wurden

Evangelistenbilder, und zwar je
heiligen auf zwei Tafeln. Die
Petrus, Andreas, Johannes,
nus Simon, Matthaeus, Lucas
hälfte des linken und die obere
hälfte des rechten Flügels
Isaias, Jezechias, Jeremias,
Habacuc und Sophonias ein.
einer geschmackvoll decorierten
durch unterbrochen, dass in
ornamentierte Kreuze, in
sind. Die Eckfelder der
Adler.
ob diese Anordnung
dieselbe in einem sehr
verneinen zu sollen.
sind der Mangel einer
in der Aufeinanderfolge,
Rahmengestells sich naturgemäss an-
Abweichungen, welche eine wenn
Ugonios in seinem Codex in der
aufweist. Dort erscheint nämlich die
heute auf dem rechten Thürflügel
als Ergänzung zu den Paulusdarstellungen
P. Grisar giebt auch eine an sich sehr an-
Nichtsdestoweniger halte ich die Mög-
die jetzige Ordnung, oder besser gesagt, die Ordnung,
dem Brande bestand und von d'Agincourt und Nicolai
wird, — denn die heutige weicht ein wenig von der-
selben ab, — die ursprüngliche ist, nicht für ausgeschlossen. Dieselbe
findet sich bereits in einem Manuscript in der Barberiniana aus dem
Jahre 1034. Der angeführte Entwurf Ugonios ist freilich wenigstens
10—50 Jahre älter. Doch ist derselbe so problematisch, dass man

[illegible] 305 sqq. Der Artikel beschäftigt sich vorzugs-
[illegible] Inschrift und giebt eine sehr wahrscheinliche Lösung der
[illegible] chronologischen Schwierigkeit.

aus ihm kaum Schlüsse ziehen kann. Zunächst ist schon die blosse Einteilung des Gestells eine gänzlich willkürliche und lückenhafte. Von den einzelnen Feldern deutet er nur fünf an und zwar die drei untersten der ersten und das mittere der zweiten und dritten Längsreihe. In jenen erkennt man von unten nach oben den Adler, den Apostel Johannes und die Begegnung Christi mit Paulus, zu dessen Füssen Pantaleon liegt und seine Fürbitte anfleht. Die Anordnung stimmt mit derjenigen d'Agincourts überein, nur dass in dieser zwischen den Apostel Johannes und die Paulustafel das Martyrium des hl. Andreas eingeschoben ist. Ugonio hat letzteres offenbar aus Versehen ausgelassen, da Paulus als Titular der Kirche sicherlich einen höhern Platz einnehmen musste. Jedenfalls stimmen die Daten, welche sich aus Ugonios Zeichnung ergeben, nicht mit dem Reconstruktionsversuch P. Grisars überein. Die beiden Mittelfelder der zweiten und dritten Längsreihe und zwar beide nimmt sodann der Anfang der Paulusinschrift ein. Der Eindruck, den Ugonios Entwurf macht, ist der einer Gedächtniszeichnung. Worauf es ihm ankam, waren vor allem die Inschriften. Während er sonst keine Noten über die Thüre bringt, hat er die drei Inschriften in extenso auf der der Zeichnung folgenden Seite copiert Auf der Zeichnung selbst wollte er nur ganz allgemein die Stelle andeuten, die sie einnehmen, und da ist es leicht erklärlich, dass er die Paulusinschrift mit derjenigen an den Leser verwechselte. Aus der Eigenart der heutigen Ordnung lässt sich ebenfalls ein begründeter Schluss nicht ziehen, da auf einem Gegenstück der Paulsthühre in Montesantangelo (Schultz, Denkmäler der Kunst des Mittelalters in Süd-Italien, Taf. XXXIX) eine ganz merkwürdige Confusion besteht und die Scenen des Alten und Neuen Testamentes bunt durcheinander geworfen sind. Auf unserer Thüre besteht doch immerhin eine Ordnung, indem auf die biblischen Scenen die Apostel und auf diese die Propheten folgen. Schwerer fällt ins Gewicht, dass von den mittlern vier Längsreihen oben zwölf Felder durch einen Querbarren abgetrennt sind, der wie der mittlere Längsbarren ornamentiert ist. Dadurch entsteht eine abgeschlossene Gruppe, welche für die Scenen aus dem Leben Christi wie gemacht erscheint. Doch sei darauf hingewiesen, dass dieser Querstreifen in seiner heutigen Form neu ist, auf Ciampinis, d'Agincourts und Nicolais Zeichnung sieht man

an seiner Stelle eine glatte Schiene, die gar keine Decoration hat, dazu die Längsbarren unterbricht und unregelmässig (siehe Nicolai) mit neun sechsseitigen Schrauben, zwei Nägeln mit grossen und zwei mit kleinen Köpfen befestigt ist. Diese Trennungsschiene scheint nicht ursprünglich zu sein, man ist versucht, sie eher einer spätern Restauration zuzuschreiben. Allerdings dürfte Ugonio sie schon gesehen haben, und sie könnte auch den Gedanken nahelegen, dass in die grossen Thürflügel kleinere eingeschnitten waren, wie das ja auch anderwärts Regel ist.

Heute ist leider die Thüre nicht mehr in ihrer Vollständgkeit erhalten. Der beklagenswerte Brand, dem in der Nacht vom 15. auf den 16. August 1823 die alte Paulskirche zum Opfer fiel, hat auch der Thüre arg mitgespielt. Sie wurde notdürftig wieder zusammengesetzt und wird jetzt in einem an die Sacristei anstossenden Saale in einem gewaltigen Holzschrank aufbewahrt. Macht sie auch einen recht trostlosen Eindruck, so ist es doch ein Irrtum, wenn es in einer Note zur italienischen Uebersetzung d' Agincourts aus dem Jahre 1841 (vol. III, p. 98) heisst: È noto che in conseguenza dell' incendio . . . questa porta è intieramente perduta per la storia dell' Arte." Auch Schultz, Rohault de Fleury und andere glaubten ebenfalls, die Thüre sei im Brande vollständig zerstört worden. Sie leistet jedoch auch heute noch der Kunstgeschichte ihre Dienste, ja die schlimmste Beschädigung ist nicht so sehr auf Rechnung des Brandes als vielmehr der Einflüsse der Witterung und mutwilliger Verwüstung habgieriger Hände zu setzen. Um einen Ueberblick über ihren gegenwärtigen Zustand zu geben, so sind von den figurierten Feldern drei ganz verloren, von zweien ist nur noch ein kleines Eck vorhanden, von dreizehn fehlen mehr oder minder grosse Stücke. Das Rahmengestell ist vielfach gesprungen, hier und da fehlen Teile, ebenso auch in dem untern Abschnitt der brennenden Längsbarren. Das Gestell weist übrigens auch in seiner heutigen Gestalt an vielen Stellen Ausbesserungen und Ergänzungen auf, deren genaue Constatierung hier zu weit führen würde.

Schon vor dem Brande hatte die Thüre, abgesehen von der Beschädigung der figürlichen Darstellungen grössere oder kleinere Stücke eingebüsst. Auf Nicolais Zeichnung vermisst man im untern Teile des ersten Längsbarrens ein Stück in der Höhe von drei, am

zweiten von vier, am dritten von vier, am fünften von zwei Feldern. D'Agincourt hat also wohl das Fehlende stillschweigend ergänzt. Doch sind auch bei ihm Teile des Gestells geflickt.

Die Technik ist eine Art Niello. In die Bronceplatten sind die Figuren in Umrisszeichnung derart eingeschnitten, dass die Gewandfalten, die Architektur- und Gebirgslinien, Strahlen, Buchstaben und dergleichen mehr durch ziemlich tief ausgehölte, etwa 2 mm breite Rinnen gebildet werden. Diese Rinnen wurden mit Silber ausgefüllt. Man hat zuweilen von Silberdrähten gesprochen, doch ist diese Ausdrucksweise geeignet, falsche Vorstellungen hervorzurufen. In den Rinnen liegen nämlich keine runden Drähte sondern Silberbänder, und diese sind offenbar hineingegossen. Anders dagegen wurden die Fleischteile gebildet, wie Gesicht, Hände, Füsse, Christuskörper. Nicht nur die Umrisse, sondern die ganze Fläche wurde in der Tiefe der Rinnen ausgehoben und dann mit einer andern Materie eingelegt. Nach einigen wären es Silberplättchen gewesen, auf welche man die Artikulierung eingraviert hätte, nach andern dagegen Email. Ciampini sagt nichts darüber, auf seiner Tafel sind zwar die Gesichter vollständig ausgeführt, aber sie hat zu wenig Wert, um als Beweis angeführt zu werden, dass sie damals wirklich noch erhalten gewesen seien, zudem haben auch Neuere noch dergleichen Abbildungen aufgenommen, obwohl sie heute sicher nicht mehr der Wirklichkeit entsprechen. Schon zu d'Agincourts Zeiten war die Füllung verloren, wie seine Tafeln beweisen. An und für sich wäre es wohl möglich, dass sie aus Email bestanden hätte. Auch andere der unsrigen verwandte Thüren (z. B. in Amalfi und Atrani, Schultz a. a. O. II, 246 und 259), sind ja wenigstens teilweise mit farbiger Paste gefüllt gewesen. Doch lassen Spuren im Christuskörper auf dem Bilde der Taufe das Silber klar erkennen.

Diese Technik war auf Thüren nur eine kurze Zeit in Uebung, sie erstreckt sich mehr oder minder über ein halbes Jahrhundert. Die aus Byzanz stammenden Thüren in Amalfi, Monte Cassino, Montesantangelo, Atrani und Salerno sind alle in derselben ausgeführt. Bei den italienischen Künstlern fand sie wenig Anklang, nur in S. Marco in Venedig, an der Grabkapelle Boemunds in Canosa, am Tabernakel von S. Nicola in Bari und auf den obersten

vier Feldern der Thüre an der Kathedrale zu Troja wurde sie nachgeahmt. Sie hatte in sich nicht die Grundbedingungen, welche ihr eine dauernde Verwendung hätten sichern können. Als die Thüre noch frisch war, und das helle Silber von der gelben Bronce sich noch deutlich abhob, mochte das Ganze ja einen schönen Anblick gewähren. Nichtsdestoweniger war die Decoration zu wenig monumental, wohl für ein Reliquienkästchen, nicht aber für ein Basilikenportal geeignet. Unter dem Einflusse der Witterung aber musste die ganze Ausschmückung bald fast unsichtbar und gänzlich wirkungslos werden. Das Silber oxydierte und wurde schwarzgrau, ebenso die Bronze fast schwarz. Eine Schicht löste sich und schälte sich ab. Reste derselben in der unmittelbaren Umgebung der Silberlinien blieben zurück und lassen die Umrisse verschwommen erscheinen. Wo aber die Schicht ganz fiel, hebt sich das Silber vom Untergrund nicht mehr ab. Noch mehr aber erscheinen die Tafeln dadurch entstellt, dass die Rinnen meist ihres silbernen Inhaltes beraubt wurden, sodass sie jetzt schmucklos dem Beschauer entgegenstarren.

Dieser letzte Umstand dürfte viel dazu beigetragen haben, dass die figürlichen Darstellungen unserer Thüre so wenig Gnade in den Augen vieler Kunstkritiker gefunden haben. Wenn man ihnen auch Worte der Anerkennung nicht versagen kann, so lautet doch das Schlussurteil: Wir haben ein Werk der Decadenz vor uns. Viele Kritiker haben ja freilich das Original gar nicht gesehen, und die einzelnen Felder der Thüre haben eine eingehende Behandlung noch gar nicht erfahren. Es kann nicht die Absicht des Schreibers dieser Zeilen sein, ihnen dieselbe im Folgenden zuteil werden zu lassen. Nur einige Bemerkungen über einen kleinen Teil derselben, die Scenen aus dem Leben Christi, können hier Platz finden. Die beigegebene Tafel soll dazu dienen, eine möglichst getreue Anschauung, soweit es beim heutigen Zustand der Thüre noch möglich ist, von zweien der Felder zu vermitteln.

Fasst man zunächst die Composition allgemein ins Auge, so muss man gestehen, dass dieselbe grosse Vorzüge in sich vereinigt, ja zu dem Besten gehört, was die byzantinische Kunst uns hinterlassen hat. Auch Schnaase (Geschichte der bildenden Künste, 2. Aufl., 3. Bd., S. 266 ff.) erkennt manchen Feldern eine gewisse Gross-

artigkeit zu. Die Bilder sind einfach gehalten, bringen nur die notwendigsten Personen zur Darstellung, und wenn man diesen Umstand als zufällig, aus der Schwierigkeit der Technik erklären wollte, so ist dem entgegenzuhalten, dass der Künstler diese wenigen Figuren zu einer klassischen, harmonischen Einheit zusammengefügt hat. Man bemerkt nichts von der Zersplitterung, die auf so manchen byzantinischen Compositionen durch Häufung der Personen hervorgerufen wird. Auch die Ausführung verdient Anerkennung. Mit Recht lobt Schnaase die Mannigfaltigkeit der Gewandmotive und den korrekt und sorgsam durch wenige Striche angedeuteten Faltenwurf. Sind die Gestalten unproporzioniert lang, so ist das ein Mangel, der der byzantinischen Kunst auch in ihrer Blütezeit anhaftet. Die einzelnen Figuren sind edel gehalten. Die Körperbildung drängt sich hier nicht, wie sonst so oft. unschön und übertrieben unter dem Gewande durch, die Personen erscheinen nicht so verrenkt und unnatürlich in der Bewegung, wie man nach d' Agincourts Abbildung glauben könnte. Wenn nichtsdestoweniger ein etwas harter Ausdruck in der Darstellung nicht bestritten werden kann, so muss man wohl die Schwierigkeit im Auge behalten, welche die Technik darbot, sowie ferner, dass die Linien breit gezogen werden mussten, wenn die Figuren auf einem Monument, wie ein 5 m hohes Kirchenportal, hervortreten sollten. Alles zusammen genommen, ist die Thüre nicht nur technisch, sondern auch ikonographisch ein hoch bedeutsames Werk.

Es mögen nun noch einige Worte über einzelne biblische Scenen folgen, die zum Teil den bisherigen Reproduktionen zur Bereicherung dienen. Das erste Feld nimmt die Verkündigung der Geburt Christi ein. Die Darstellung ist einfach und edel gehalten. Sie bietet die einfachste in der byzantinischen Kunst übliche Art. Vor ihrem Hause steht Maria, sie hat sich von ihrem reichgeschmückten Thron erhoben, weder Spindel noch Purpurwolle ist sichtbar, mit der Linken fasst sie ihr Gewand, während sie die Rechte zum Zeichen des Staunens vor die Brust hält. Von links schreitet der Engel heran, den Stab in der Hand, und redet zu ihr. Nicolai hat eine gute Abbildung gegeben und auch allein die Inschrift richtig kopiert, während diese bei allen andern Fehler, bei Rohault de Fleury (L'Evangile I pl. III) fünf, aufweist.

Die zweite Darstellung, die Geburt Christi, ist von Schmid in seiner „Darstellung der Geburt Christi" gebührend herangezogen worden; sie ist eine der ansprechendsten ihrer Art. Die Abbildungen lassen freilich sehr zu wünschen übrig. In dem üblichen Hügel ist die Grotte durch eine einfache Zickzacklinie angedeutet. In ihr ruht auf dem tischartigen, mit verzierter Decke verhüllten Lager das Kind durch den Hauch von Ochs und Esel erwärmt. Auf dasselbe senkt sich der Doppelstrahl vom Himmel herab, in dessen Halbkreis ein sechsstrahliger Stern eingezeichnet ist, der bei d'Agincourt fehlt. Am Abhange des Berges links bezeugen drei Engel ihre Verehrung, während rechts einer den Hirten die frohe Botschaft kündet. Letzterer hält in der Linken den Stab, dessen dreiteilige Spitze über den Nimbus hinausragt. Vor dem Lager des Kindes ruht Maria auf einem Polster. Sie streckt ihre Hand nach einem Tiere, anscheinend ein Lamm, aus. Rechts und links von ihr stehen zwei Bäume. Im Vordergrund wird in der Mitte das Kind gebadet, die Amme hat den Nimbus, eine Magd giesst aus einer Kanne mit einem Henkel Wasser zu und hält nicht, wie man nach d'Agincourt glauben sollte, ein Tuch. Joseph sitzt links, den Kopf in die Hand gestützt. Neben ihm rechts erhebt sich eine Art Säulenstumpf (?) mit einem dreiteiligen Aufsatz gekrönt. Die Inschrift, welche ganz regelmässig ΗΧΥΓΕΝΝΗCΙC lautet, nur dass Ν und Η gebunden sind, wird von allen mehr oder minder fehlerhaft wiedergegeben.

Die Darstellung im Tempel. Die Begebenheit vollzieht sich vor dem verhüllten Altar, auf dem ein Buch liegt. Von links schreitet Maria herein mit dem Kinde auf dem Arme, welches Simeon entgegenstrebt, hinter ihr Joseph, der klar und deutlich in seinen verhüllten Händen zwei Tauben trägt, die bisher entweder gar nicht oder nur ungenau wiedergegeben worden sind. Das Jesuskind hat den Kreuznimbus. Simeon, der bei Nicolai nur einen Fuss hat, empfängt ehrerbietig das Kind. Hinter ihr steht Anna, die Rechte hoch erhoben, während sie in der Linken eine Rolle hält. Im Hintergrunde erhebt sich auf Bogenarkaden das Tabernakel, in dessen Intercolumnium links eine Lampe hängt. Die Inschrift: ΗΥΠΑΠΑΝΤΗ ist mit ganz gewöhnlichen Buchstaben und nicht in den seltsamen Formen geschrieben, wie sie bei Nicolai erscheint.

Die Taufe Christi. Das Charakteristische hat Strzygowsky „Iconographie der Taufe Christi", S. 20, hervorgehoben. Ohne auf eine genaue Beschreibung einzugehen, sei darauf hingewiesen, dass das Lendentuch bei Christus fraglich ist. Das Fehlen desselben ist ja auch ziemlich allgemein in der damaligen Kunst. Jedenfalls müsste dasselbe sich scharf an die Umrisse des Körpers angepasst haben. Johannes legt die Hand (nicht beide) Christus aufs Haupt, während er die andere mit nach oben gerichteter Fläche emporhält. An der Hand Gottes, aus der die Strahlen niedersteigen, sind die Finger deutlich sichtbar. Das den Jordan vorstellende Kind lehnt sich auf eine bauchige Urne, aus der das Wasser herausfliesst. Der hintere der beiden Engel hält einfach seine beiden Hände unter einem Tuche oder dem Gewand empor, nicht etwa ein Kästchen oder Buch. Die Inschrift ist bei Nicolai fehlerhaft, indem er in ΗΒΑΠΤΙCΗC statt Π ein Η setzt und das Η nach dem Τ auslässt.

Die Verklärung auf Tabor. Christus steht in einer mässig ovalen Mandorla. Achtmal je drei Strahlen gehen von ihm aus, welche über die Mandorla hinausragen, auch nach oben über dem Haupte Christi, wo man nach dem keilartigen Gebilde auf Nicolais Tafel eine Hand vermuten sollte. Christus hält in der Linken eine Rolle (bei Nicolai nicht). Der Prophet rechts hat ein Buch in der Hand. Von den Personen unten weist die äusserste links mit dem Finger nach oben.

Der Einzug Jesu in Jerusalem. (Taf. IV, 1.) Das am reichsten ausgestattete Feld. Die Stadt Jerusalem ist ein ganz respektabler Gebäudekomplex, von dem Nicolai ein annäherndes Bild, d'Agincourts Zeichnung keine Idee giebt. Hoch ragt eine Säule mit Statue empor. Der Knabe, der das Gewand auf der Erde ausbreitet, kniet nicht, sondern steht.

Die Kreuzigung kann übergangen werden. Da sie am besten erhalten ist, ist sie auch von allen ziemlich richtig abgebildet worden.

Dasselbe ist von der Kreuzabnahme zu sagen, doch ist der grobe Verstoss d'Agincourts hervorzuheben, der, während Christus mit geschlossenen Beinen dargestellt ist, ihm das eine bekleidete Bein das Mannes zuteilt, der auf dem Podest hinter ihm steht und den Leichnam sanft herablässt. Auch erscheint Johannes, der die

Füsse Christi küsst, bei ihm und Nicolai in einer übertrieben und dem Original nicht entsprechend verdrehten Haltung.

Die Auferstehung. (Taf. IV, 2.) Es ist die in der byzantinischen Kunst so beliebte Höllenfahrt. Nach d'Agincourt sollte man glauben, der Künstler habe mehr die eigentliche Auferstehung zum Ausdruck bringen wollen. Man sollte meinen, Christus wehre die vor ihm knieende Magdalena ab. Doch dem ist nicht so. Die beiden Personen links sind vielmehr die Stammeltern, und Christus fasst die eine Person wie gewöhnlich bei der Hand. Auf der andern Seite knieen, wie es scheint, im Vordergrund zwei Frauen, dahinter steht ein Mann. Alle drei haben Nimbus. Unter den Füssen Christi sind die Höllenthüren, ein Schloss, Schlüssel, Thürangeln und dergl. zu sehen, rechts und links davon dürften Sarkophagdeckel liegen, unter denen die Leiber der Heiligen, die bei seinem Tode auferstanden, geruht.

Die Erscheinung im Coenaculum und die Himmelfahrt Christi geben keinen Anlass zu neuen Bemerkuugen. Den Irrtum Ciampinis und d'Agincourts, die in letzterer die Aufnahme Mariae sehen wollten, hat schon Nicolai berichtet.

Zum Schluss noch einige Worte über die Herabkunft des heiligen Geistes am Pfingstfeste. Der Halbkreis, aus welchem die zwölf Doppelstrahlen ausgehen, ist leer. Zwischen den Strahlen sind nur vereinzelt hier und da Zungen eingezeichnet. In dem untern kleinen Gemach steht der Kosmos bekleidet mit der byzant. Schärpe mit der Krone auf dem Haupte. Neben ihm stehen zwei Personen, welche einen langen spitzen Stab (?) in der Hand emporhalten. Ob diese letztere Darstellung sonst noch in derselben Weise wiederkehrt, ist mir unbekannt. Die Ueberschrift lautet ΦΥΛΓΛΟCЄ „Sprachen der Völker". Die Inschrift des Gesamtbildes, welche nach Nicolai (im Text) ΗΠΙЄΝΤЄΚΟCΤΗ und (auf der Abbildung) ΗΠΙCΝΤΙΚΟCΤΗ lautet, heisst in Wirklichkeit ΗΠΙЄΝΤΙΚΟCΤΗ. Auch haben die Buchstaben nicht die unregelmässige Form, wie sie ihnen Nicolai giebt.

Diese wenigen Bemerkungen müssen für einen kurzen Artikel, der zudem nicht mit den notwendigen Tafeln versehen ist, genügen. Eine ausführliche Erörterung muss einer eingehenden Publikation

vorbehalten bleiben. Es sei noch darauf hingewiesen, dass bei Wiedergabe der Inschriften absichtlich alle orthographischen Zeichen wegblieben, weil ihre oft etwas seltsame Form hier im Druck nicht zum Ausdruck kommen konnte.

Inhalt.

Seite

- ...fahrt im Mittelalter 1
- ...versetzung der apostolischen Kirchen- 15
- ...Textilien des Museums von Campo Santo 32
- ...S. Caecilia 42
- ...ster Altar in S. Maria del Priorato auf dem 78
- ...landes in S. Prassede 85
- ...des eucharistischen Kelches 97
- ...das Bronzeportal der alten Paulsbasilika 119

1

2

3

4

5

6

7

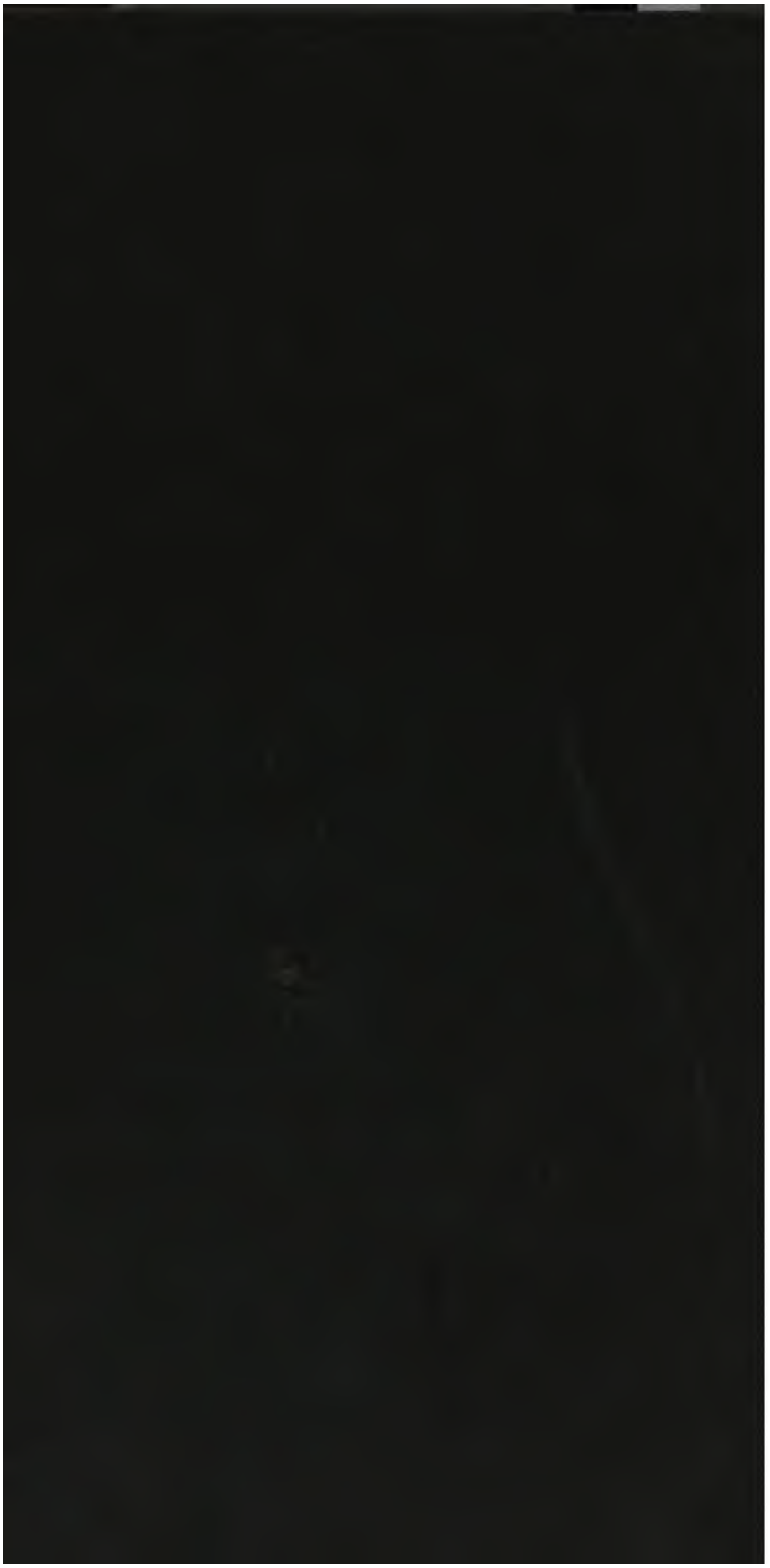
8

Roma Fotot.

1

2

3

Roma Fotot. Da

Roma Fotot. Danesi